EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

ARTICULOS

EN TORNO AL CONCEPTO DE "CIENCIAS HUMANAS"

LA DISTINCION ENTRE METODOLOGIAS *α*-OPERATORIAS Y *β*-OPERATORIAS

GUSTAVO BUENO

Oviedo

& 1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

«Ciencias Humanas»: una expresión de importancia creciente y en torno a la cual van cristalizando ideologías cada vez más confusas e incontroladas (1). Bajo su rúbrica prestigiosa logran elevarse al rango universitario disciplinas (tecnologías, mitologías,...) tan dudosas, en cuanto a su estatuto científico, como puedan serlo el *Psicoanálisis, las Ciencias de la Información* o la *Mariología* (porque, con Rahner, piensan muchos que toda Teología es, en el fondo, Antropología (2). Millares de estudiantes acuden a las aulas consagradas a las «ciencias humanas» —y millones de unidades monetarias de las especies más diversas son invertidas por las instituciones públicas o privadas con destino a investigaciones que tienen que ver con las «ciencias humanas». Y como quiera que todo concepto se forma por la oposición a otros conceptos de su constelación —como quiera que toda asignación de recursos con destino a las ciencias humanas (según algunos, todavía vergonzosamente escasos, en la mayoría de los países occidentales) incluye una restricción de las inversiones con destino a otras ciencias no humanas —parece difícil poner en duda el interés actual —práctico— de todo intento orientado a buscar algún género de claridad lógica en torno a la forma de este concepto y a la naturaleza de su oposición a los restantes conceptos de su constelación semántica (a los conceptos de las demás ciencias, de las ciencias no-humanas).

Es propia de toda fórmula ideológica en alza, y también característico de la expresión «ciencias humanas», su aparente luminosidad, la claridad e inmediatez de su significado. Su análisis resulta ser para muchos tarea superflua, a lo sumo, tarea puramente académica, de la cual poco puede esperarse. Poco puede esperarse del análisis de lo que ya es evidente, y, por así decir, trivial: «Las ciencias humanas son las ciencias que se ocupan del conocimiento del hombre»; o, dicho en griego, «la forma científica de la *autognosis*». ¿Cabe algo más claro, más incitante, más puro, más inmediatamente evidente?. Sin embargo —tal es nuestra tesis— difícilmente podría señalarse una cuestión hoy por hoy más oscura, más embrollada, más contaminada o impura. Difícilmente cabe pensar en una ingenuidad mayor que la de quien, sin una reflexión lógica sostenida, alienta evidencias sobre la claridad del concepto de «ciencias humanas»: tanto más oscuro tiene su concepto quien con mayor claridad lo percibe. Desde esta perspectiva crítica —crítica

(1) Algunos subrayan la significación pragmática («interesada», «instrumental») de las *ciencias etnológicas* en el contexto de los intereses colonialistas (Mercier, Bastide, Leclerc, Gough,...); otros denuncian el papel de las *ciencias psicológicas* en el marco de la estrategia del capitalismo («Manifiesto de Nantes»). No falta quien ve en la *ciencia de las Religiones comparadas* un instrumento para la cosolidación de la fe monoteísta (W. Schmidt, König) y otros declaran ixplícitamente la finalidad instrumental de la *Economía política* en el marco de la sociedad capitalista o en el de al revolución socialista. A veces, sencillamente, se subraya el significado de las Ciencias Humanas como ocupaciones destinadas a llenar el creciente «tiempo de ocio» de las sociedades industriales avanzadas. Según algunos críticos, las Ciencias Humanas, respecto de las Ciencias Naturales y Formales, guardarían la relación que mantiene la *superestructura* con la *base* (incluso cuando se entiende la superestructura como ideología de la clase dominante): «Información, Cultura, circulación de la Ideas: la nueva clase ha poblado servicios gigantescos, no levantó catedrales, sino que hizo su hueco blandiendo la bandera de las «Ciencias Humanas» —dice André Glucksmann, *Nous ne sommes pas tous prolétaires, Les Temps Modernes*, nº 330 y 331, 1974 (trad. bajo el título *Hacia la subversión del trabajo intelectual* por O. Barahona y U. Doyhamboure, México, Ediciones Era, 1976, pág. 113). Entre la casi inmensa bibliografía seleccionamos: Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, París, PUF 1966. R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, París, Payot 1971. G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*. París, Librairie Arthème Fayard, 1972. K. Gough, *New proposals for Anthropologist*, Current Anthropology, nº 8, 1968. Cohn Bendit, *Le gauchisme, remède a la maladie sènile du communisme*, París Seuil, 1968 (en las págs. 29-30 se cita el «Manifiesto de Nantes» de 21 de diciembre de 1967, que terminaba así: «L'AGEN-UNEF apelle tous les étudiants de psychologie á déserter leur section»). Franz König, *Cristo y las religiones de la tierra*, trad. Ramón Valdés, Madrid BAC 1960, t. I, pág. 13: «¿cuáles habrán de ser los grandes problemas económicos de la década de los años 60?. Nadie los sabe. Pero el mayor problema económico probablemente será éste: ¿podemos ganar en la vasta competencia económica con el mundo comunista?»). Academia de Ciencias de la URSS, *Manual de Economía Política*, 3ª edic. México, Grijalbo 1960 (págs. 23: «La economía política marxista leninista pertrecha a la clase obrera y a toda la Humanidad trabajadora con una poderosa arma en su lucha por liberarse del yugo capitalista»). Peter Winch, *The idea of Social Science*, Routledge & Kegan Paul 1970. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1971.

(2) Puede verse Juan Luis Ruiz de la Peña, *Espíritu en el mundo*, en *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme 1976. Pág. 182.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

más del concepto de *ciencias humanas* que de todo aquello que bajo esa expresión se encubre— es desde donde estamos reivindicando el interés filosófico actual de un análisis lógico-material (= gnoseológico) del concepto de las ciencias humanas. No porque creamos que este análisis es suficiente —sino porque creemos que es necesario—. Y no precisamente para lograr que algún psicoanalista, algún politólogo, algún «antropólogo» o algún mariólogo deje de usar en vano el nombre de «ciencia» —puesto que tanto rendimiento práctico parece sacarle a su uso— sino para tratar de saber qué es lo que se puede decir en cada caso al utilizar el nombre de la ciencia.

2. Ante todo, constataríamos que la expresión «ciencias humanas» se utiliza (simultánea o alternativamente) en dos planos distintos, que son, a la vez, complementarios y opuestos. Porque, aunque cada uno de estos planos dice referencia interna al otro, sin embargo cada uno tiene su propia «geometría» y tiende a ser percibido con independencia de su opuesto (o, lo que es equivalente: tiende a imponer a su opuesto su propia «geometría»). Identificaríamos estos dos planos de referencia —dado que nos situamos en una perspectiva lógico-material— con aquellos dos planos de los que habitualmente se habla en la lógica tradicional: el plano *intensional* y el plano *extensional* (o denotativo).

A) La expresión «ciencias humanas» tiende a ser entendida, por un lado —el lado intensional— como designando al conjunto de ciencias orientadas, al parecer, hacia el «conocimiento del hombre», o bien, hacia el conocimiento de «lo humano del Hombre», como algunos dicen con la pretensión de alcanzar una mayor precisión y rigor en su definición.

Haciendo abstracción, de momento, de las cuestiones relativas al contenido de este concepto considerado en sí mismo (cuestiones muy oscuras: «¿Qué es el hombre?»; sobre todo: «¿Qué es lo humano del Hombre?»), subrayamos que uno de los oficios característicos de esta interpretación *intensional* del concepto de «ciencias humanas» es el trazar una línea divisoria con otros conjuntos o bloques de ciencias, a su vez caracterizados intensionalmente. Unas veces, la línea divisoria es dicotómica (*ciencias humanas* se opone a *ciencias no humanas*, a la manera como un concepto clase se opone al concepto de su clase complementaria) y otras veces la línea divisoria es doble y produce una tricotomía. Los modelos más frecuentes de estas tricotomías que contienen entre sus miembros a la expresión «ciencias humanas» son variantes de estos dos principales:

a) Ciencias de lo *inorgánico* (físicas), de lo *orgánico* (biológicas) y de lo *superorgánico* («ciencias humanas» —llamadas también «ciencias sociales», o «ciencias culturales», o incluso, «ciencias del espíritu», o «ciencias morales y políticas» (3).

b) Ciencias *formales*, ciencias *naturales* y ciencias *humanas* (4). Cuando los conceptos de «ciencias naturales» y «ciencias humanas» se reagrupan en el concepto de *ciencias reales*, cabría hablar de la posibilidad de considerar el esquema tricotómico como resultado de la intersección de dos dicotomías: la dicotomía *ciencias formales / ciencias reales* y la dicotomía *ciencias naturales / ciencias humanas*. En cualquier caso, esta segunda dicotomía no es, por su forma lógica, identificable con la dicotomía considerada en primer lugar (*Ciencias humanas / Ciencias no humanas*). Sería preciso identificar la clase negativa (*«no humanas»*) con las ciencias naturales, y esto no puede llevarse a cabo sin remover muchos supuestos. En primer lugar, porque el concepto negativo (*ciencias no humanas*) puede resolverse en la suma lógica de dos conceptos positivos (*ciencias formales* o *naturales*). En segundo lugar, porque aún cuando no quiera llevarse a cabo esta resolución (otorgando, por ejemplo, a las ciencias formales un estatuto gnoseológico especial, como meros lenguajes instrumentales de las ciencias reales —la lógica como *órganon* y el «Lenguaje matemático» como la madurez de la Lógica) la dicotomía real formada por dos clases complementarias (A, Ā) no implica la necesidad de interpretar, salvo gramaticalmente, a las ciencias no humanas como la clase negativa. Cabe siempre pensar (y así se viene pensando, de hecho, muchas veces) que, como clase positiva de la dicotomía que divide a las ciencias reales, habría de tomarse a la clase de las *ciencias naturales* (la Física, la Química, la Biología). La clase de las *ciencias humanas*, debiera en cambio ser interpretada como una clase negativa, si es verdad que las ciencias naturales fueron las primeras constituídas en el sentido moderno y las ciencias humanas (herederas de las antiguas «humanidades», que en modo alguno podrían interpretarse como ciencias) serían las últimas llegadas, las *ciencias no-naturales* que penosamente luchan por alcanzar un estatuto científico en un proceso (considerado mimético muchas veces) de aproximación al paradigma positivo de las ciencias naturales (5). La oposición entre ciencias naturales y ciencias humanas mantendría así análogo significado *intensional* al que se encierra en la oposición entre *Ciencias* y *Letras* (herederas de las antiguas *Humanidades*). La unidad englobante de la palabra «Ciencia», encubriría la oposición de lo que C.P. Snow llamó las dos culturas, en un libro célebre (6).

La oposición entre ciencias naturales y ciencias humanas es, en efecto, un acontecimiento *moderno*. No es este el lugar oportuno para tratar este asunto. Nos limitaremos a sugerir la confrontación de esta oposición con los dos sistemas de coordenadas más influyentes en nuestra tradición, dos sistemas milenarios: el sistema aristotélico y el sistema escolástico (musulmán-cristiano) de las ciencias.

(3) René Worms, *Philosophie des Sciences Sociales*, París 1903, págs. 49-50. Herbert Spencer, *Fundamentos de Sociología*, cap. L. Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, París, Alcan 1921, pág. 9. Karl Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht, Reidel 1967.

(4) W. Wundt: «...deben las ciencias dividirse primeramente en *formales* y *reales*. Se reducen las ciencias formales a la *Matemática pura* con todas sus ramas (Aritmética, Geometría, Teoría de las funciones) en tanto que las reales abarcan la totalidad de las ciencias experimentales. Este grupo real se subdivide, a su vez, en dos: *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*» (*Principios de Filosofía*, & VII).

Rougier, *Traité de la Connaissance*, París, Gauthier Villars, 1955, págs. 37-38. La distinción de las ciencias en *Formales* y *Materiales* (y la subdivisión de éstas en ciencias *naturales* y *culturales*) parece enteramente envuelta en la tradición neoplatónica: habría unas *formas lógicas* generales universales, que recaen sobre la *materia* (la tesis de la *lógica formal* como *lógica general* está aún en Kant) pero la teoría del cierre categorial niega que la *lógica formal* sea *universal* (*«materialismo formalista»*).

(5) J.H. Plumb, *Crisis in the humanities*, Londres 1973 (Pinguin Books). Andrewsky, *Las ciencias sociales como forma de brujería*, trad. esp. Madrid, Taurus 1974. Charles W. Lachenmeyer, *El lenguaje de la Sociología*, Barcelona, Labor, 1976.

(6) C.P. Snow, *The two cultures and the scientific Revolution*, Cambridge 1959.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

En el universo gnoseológico de la ciencia aristotélica, el concepto de «ciencias humanas» desaparece, disuelto en la doctrina de la división de los saberes según los tres grados de abstracción (los tres grados que darán lugar, respectivamente, a la *Física,* a la *Matemática* y a la *Metafísica*). El concepto de las «ciencias humanas» no podrá aquí ser considerado como concepto primario, porque el «Hombre» no constituye el objeto formal de alguna ciencia. (la «Física», es, en parte, ciencia humana —por el *De Anima*; también lo es la «Filosofía primera», en cuanto ciencia de lo «positivamente inmaterial»). El lugar del cuadro de las ciencias aristotélicas en el que mayor proximidad «de escala» cabe alcanzar con respecto al concepto moderno de las ciencias humanas es el lugar de las llamadas «ciencias prácticas» (la Etica, la Economía, la Política y la Poética), precisamente aquellas disciplinas cuya naturaleza científica resultó siempre ser más oscura y dudosa (7). En cuanto al universo de la ciencia escolástica (englobando en este concepto tanto el *Catálogo de las Ciencias* de Al-Farabi, cuanto los *Cursos* de Juán de Santo Tomás) también es importante constatar cómo la dicotomía gnoseológica fundamental no es tanto la que opone las *ciencia naturales* a las *ciencias humanas,* cuanto la que opone las *ciencias divinas* a la ciencias que no lo son (8). Y como las ciencias divinas son *ciencias sobrenaturales* (subalternas a la «Ciencia de los bienaventurados»), las ciencias que no son sobrenaturales resultarán ser, a la vez, ciencias *humanas* (etiológicamente consideradas) y ciencias *naturales.* La oposición entre lo *humano* y lo *natural* se borra aquí de nuevo, aunque por motivos diferentes. Y esto sin perjuicio de que fuera posible reintepretar gnoseológicamente la oposición tológica (*ciencias divinas - ciencias humanas*) en términos de la oposición moderna entre *ciencias humanas* y *ciencias naturales,* pero de suerte que las antiguas ciencias divinas se hagan corresponder (en su definición intensional) con las ciencias humanas, dejando las antiguas ciencias humanas en correspondencia con las ciencias naturales modernas. Juan de Santo Tomás ofrece una distinción entre las Ciencias Humanas y las Ciencias Divinas en la que juegan un papel principal la contraposición entre las ciencias por *abstracción* (en el sentido aristotélico: conocimientos que proceden de los datos empíricos según los tres grados de abstracción de materia) y ciencias por *participación* (ciencias cuyos principios no proceden de la experiencia sensible, sino de la participación en la luz revelada). En consecuencias: «la razón específica de estas ciencias se toma de su diverso modo de participación. Y así, de un modo participa la revelación de la fe por *testificación,* de otro modo se participa por *profecía* —que puede ser clara y oscura, según la revelación no solo testificante sino también representante y declarante; de otro modo por la *ciencia infusa,* que conoce quidditativamente las quiddidades sobrenaturales; de otro modo, por la ciencia bienaventurada que llega a Dios en si» (9).

La oposición entre ciencias naturales y ciencias humanas es, en todo caso, una oposición que está muy cerca de la división del universo en dos mitades, en dos órdenes: el *orden de la naturaleza y el orden de la libertad,* para hablar el lenguaje kantiano (10). Esta dicotomía podría considerarse, desde un punto de vista «embriológico» como heredera secularizada de la distinción medieval (todavía vigente en Leibniz) entre el *orden de la Naturaleza* y el *orden de la Gracia* (11). El Reino de la Gracia, que se sobreañade al Reino de la Naturaleza, sin suprimirlo, vendría a convertirse en el *Reino de la Cultura,* en el Reino del Espíritu. Tal es la dicotomía consagrada en el hegelianismo y, sin duda, sobre esta dicotomía se moldearan las distinciones precursoras de la oposición actual que analizamos, la oposición entre *ciencias naturales* y *ciencias humanas.* Distinciones precursoras que todavía hoy gozan de vida pujante: *ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu* (12), *ciencias naturales/ciencias culturales* (13), o, por último (en versión, sobre todo, francesa) *ciencias naturales/ciencias sociales.*

B) El otro modo de enfocar el concepto de ciencias humanas, al que nos hemos referido, es de índole extensional, denotativa. Ahora, la expresión «Ciencias humanas» designará inmediatamente a un conjunto o *nube* de disciplinas científicas (la Economía política, la Etnología, el Psicoanálisis, la Lingüística estructural, la Sociología...) cada una de las cuales tendría su campo propio y su peculiar problemática gnoseológica, muchas veces entendida como problemática «metodológica».

El enfoque *extensional* tiene un primer efecto gnoseológicamente importante: permite la coordinación del concepto de ciencias humanas con otros conceptos clasificatorios que, considerados intensionalmente parece que muy poco tendrían que ver con el propio concepto de las ciencias humanas. La coordinación que anteriormente y de pasada hemos sugerido entre las *ciencias prácticas* de la tradición aristotélica y el concepto actual de ciencias humanas presuponía ya, en rigor, un enfoque extensional, porque extensional es la amplia intersección que apreciábamos entre ambos conceptos clasificatorios. Extensional es también la coordinación, siempre latente (desde el punto de vista no sólo histórico, sino también crítico —el de Snow, el de Plumb, el de Andrewski) entre la oposición tradicional del *trivium* y el *cuadrivium* y la oposición entre las *letras* y las *ciencias.* Aprovechando una generalizada derivación semántica cabría sospechar si las ciencias humanas no son otra cosa sino ciencias «triviales» —saberes que se oponen a las ciencias «cuadriviales». Pero, sobre todo, nos detendríamos en la coordinación que el enfoque extensional nos permite establecer entre la oposición *ciencias naturales/ciencias humanas* y una distinción medieval, hoy muy olvidada, pero, que, a nuestro juicio, encierra un interés gnoseológico absolutamente primordial y moderno, a saber, la distinción de Ibn Hazm de Córdoba entre las *ciencias comunes a todos los pueblos* y las *ciencias particulares a cada pueblo.* En efecto: entre las «ciencias particulares de cada pueblo» Ibn Hazm enumera a la *Gramática,* a la *Lexicografía,* a la *Historia,* al *Derecho,* a la *Sagrada Escritura,* a la *Teología dogmática* (el concepto intensional de *ciencias divinas* que

(7) Mariétan, *Le probleme de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomás,* París 1901.

(8) Al-Fārābī, *Catálogo de las Ciencias,* Ed. y trad. esp. de Angel González Palencia, Madrid CSIC 1953. Juan de Santo Tomás, *Ars Lógica,* edc. Reisser, II pars, q. 25.

(9) Juan de Santo Tomás, *Cursus theológicus,* 1 p. q. 43, disp. 17.

(10) Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Prólogo.

(11) Leibniz, *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la razón* & 15.

(12) Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaten,* Müchen, Oldenberg 1965 (La expresión «Geisteswissenschaften» apareció en la traducción alemana, por Schielschen, 1849, de la *Lógica* de Mill, pero procede de los círculos de Hegel y Schelling).

(13) H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine Logische Einleitung in die historischem Wissenschaften.* Tübingen, Mohr, 1913. Además, *Ciencia natural y ciencia cultural,* trad. esp. García Morente. Madrid, Calpe, 1922.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

separaba estas dos últimas ciencias de las *Humanidades* es ahora subsumido en el concepto de «ciencias particulares de cada pueblo») y entre las ciencias generales (a todos los pueblos) Ibn Hazm cuenta a la *Aritmética,* a la *Geometría,* a la *Astronomía* y a la *Medicina* (diríamos: a las ciencias formales y a las ciencias reales-naturales) (14). Sin duda, este concepto de «ciencia particular de cada pueblo» es un concepto problemático, si se tiene presente el principio de la universalidad, que parece indisociable de cualquier ciencia natural. Sin embargo, podríamos decir que el concepto de Ibn Hazm nos introduce por de pronto en el motivo de la *ciencia interesada,* la ciencia «con espíritu de partido» *(partinost),* o de clase, la ciencia que no está libre de valoración —y que es uno de los motivos más actuales en la crítica de las ciencias humanas (15), y, por otro lado, el concepto de «ciencias particulares de cada pueblo» de Ibn Hazm nos permite *recuperar* (desde nuestro punto de vista racionalista) el concepto arcaico de la teoría de la ciencia escolástica, el concepto de *ciencia por participación* que hemos mencionado más arriba a través de Juan de Santo Tomás y al que, por si mismo, no sería posible dar beligerancia desde una perspectiva materialista. En efecto, sin necesidad de exceder los límites de las ciencias *etiológicamente* humanas (ver más adelante) podemos reconducir el concepto de «saber por participación» al contexto del saber humano, sin duda, pero de un saber contradistinto del saber «por abstracción». Hay saberes que son esencialmente *revelados* por una tradición, y que solo tienen sentido como *participación* de esa tradición, porque no pueden ser experimentados o producidos por el sujeto individual. Podemos poner como ejemplos: los saberes lingüísticos, los mismos saberes religiosos, muchos saberes históricos, incluso algunos saberes astronómicos (el conocimiento de la trayectoria de un cometa cuyo curso exceda una vida individual). En cambio, habría otros saberes que pueden ser reproducidos experimentalmente por cada sujeto individual (sin perjuicio de que este, a su vez, deba suponerse ya inserto en un determinado ámbito social y cultural). Mientras que los saberes por abstracción nos remiten a los científicos asumidos en cuanto son conciencias individuales que (aún trabajando en grupo) funcionan como «conciencias corpóreas» (cada una de las cuales debe reproducir integramente, al menos en teoría, las experiencias o los argumentos sobre los cuales se fundan sus ciencias respectivas) en cambio, los saberes «por participación» nos remiten a un tipo de «científicos» que, aún trabajando, al parecer, en solitario (como los antiguos humanistas) dependen enteramente de los *testimonios* de otras personas y se nutren casi exclusivamente de una tradición a la que interpretan desde *dentro* (16).

De este modo, el concepto de «saber por participación» de Juan de Santo Tomás se aproxima curiosamente, casi hasta confundirse con él, al concepto de «saber propio de cada pueblo» de Ibn Hazm, de ese saber prescrito, por ejemplo, por los etnólogos, que hablan de la necesidad de simpatizar (o *empatizar*) con las sociedades que van a ser estudiadas, hasta el punto de convertirse a sus costumbres, a ejemplo de Morgan o de Malinowski. Las *ciencias por participación* son, en la teoría escolástica, las *ciencias divinas*; pero estas ciencias son, en la teoría de Ibn Hazm, *ciencias humanas* («particulares de cada pueblo»), son ciencias por participación en sentido histórico-cultural. Por este motivo, no sería de todo punto extravagante utilizar el concepto de «ciencias por participación», que Juan de Santo Tomás utilizaba para definir las ciencias teológicas, a fin de caracterizar a las ciencias humanas, herederas además históricamente de aquellas (Ciencias de la Religión, Lingüística, Economía política), en tanto se oponen a las Ciencias naturales, que se corresponderían a las «ciencias generales a todos los pueblos». Se refuerza esta conclusión cuando constatamos la afinidad entre tantos rasgos que caracterizan el concepto de saber por participación y aquellos que caracterizan el saber hermeneútico (o bien, al conocimiento por *comprensión, Verstehen, saber axiológico, tacto fisiognómico*) y que los teóricos de las *Geisteswissenschaften* han utilizado precisamente como criterio diferencial de las ciencias humanas.

3. La dialéctica entre el enfoque *intensional* y el enfoque *extensional* del concepto de ciencias humanas es muy rica y compleja. Nos atendremos aquí a la consideración de algunos de sus hilos más significativos para nuestro propósitos del momento.

Diríamos que el enfoque intensional, en cuanto prevalece sobre el extensional (denotativo) es más propicio a las perspectivas filosóficas (ontológico-filosóficas). Estas proceden, tradicionalmente, definiendo *a priori* (respecto de las ciencias efectivas) a partir de concepciones del mundo presupuestas, los espacios ontológicos a los cuales parece habrían de corresponder ciencias diferentes. Si se divide la realidad (el *ser categorial*) en diez géneros, habría diez ciencias: habrá una ciencia de la *sustancia,* una ciencia de la *cantidad,* una tercera de la *cualidad,* etc. (17). ¿Cúal sería, por cierto —dentro de esta curiosa doctrina— el *lugar* correspondiente a las ciencias humanas?. Puesto que las ciencias humanas, como ciencias de la cultura, no podrían definirse, evidentemente (en cuanto contradistintas de otras ciencias no culturales) como ciencias de la *sustancia,* o de la *cantidad,* o de la *acción,... (que también son categorías que cubren a los entes naturales*). Estamos planteando, de este modo el problema del lugar de las ciencias humanas en el entramado de la concepción escolástica. Y estamos planteando una cuestión que no estimamos como meramente erudita, si se tiene en cuenta la «embriología» de la Idea de *Cultura*: ¿Tenían los escolásticos (pudieron tener los escolásticos) una Idea de *cultura?* ¿No estaba rota esta Idea, por así decir, por la propia concepción religiosa, que obligaba a extraer de lo que hoy llamamos «Reino de la Cultura» (o, para el que lo prefiera, de la superestructura) al «Reino de la Gracia» (la religión, la moral, el propio lenguaje, y, por supuesto, la «historia sagrada») que en modo alguno podría ser considerados como «humano», puesto que era divino? (18). Sugiero,

(14) Véase Miguel Cruz, *Filosofía Hispanomusulmana.* Madrid 1957, tomo I, pág. 249.

(15) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt 1973; *Zur Logik der Social Wissenschaften,* Tübingen, Mohr 1967 (Cuaderno 5 de *Philosophische Rundschau*). M.A. Quintanilla, *Teoría de las ideologías,* Valencia, Torres 1977. Colectivo, *La disputa del positivismo en la sociología alemana.* Trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1973.

(16) La oposición *externo / interno* («exocultural» / «endocultural», *external view / internal view*) juega un papel principal en la distinción de Pike entre lo *ético* y lo *émico.* Vid. K. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior,* 2. 14. Moutón, 1971.

(17) Nicolás Bonetti, *apud* S. Ramirez, *De ipsa Philosophia,* en *La Ciencia tomista,* nº 82, pág. 11.

(18) Tomás de Aquino, *S. Th.,* 1-2, q. 110, 3c, 4c; q. 112, 1c, etc.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

como lugar más aproximado, en cuanto a su capacidad para albergar al concepto de *Cultura,* en la medida en que era accesible a la visión escolástica del mundo, el delimitado por el predicamento *habitus* (19).

Cuando, en vez de dividir la realidad en diez categorías, se la divide en dos mitades (*Materia* y *Espíritu*, o bien, *Naturaleza* y *Cultura*), tendremos que hablar, desde este punto de vista ontológico, de dos grupos de ciencias —*ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*— grupos cada uno de los cuales tenderá a ser entendido como una sola ciencia (una superciencia) en virtud de la «unidad orgánica» atribuída tanto a la *Naturaleza* como al *Espíritu* (20).

En resolución: nos inclinaríamos a pensar que la dialéctica del «enfoque intensional» del concepto de las ciencias humanas favorece una progresiva desviación del punto de vista gnoseológico, abriendo camino antes a una concepción intencional —pragmática del concepto de las ciencias humanas (una concepción a nuestro juicio utópica o ideológica, sin perjuicio de que ella sea, sin embargo, la que inspira muchos planes de estudio y de organización y administración pública de la cultura) que a las tareas del análisis gnoseológico. Se diría que no es tanto el campo de las *ciencias humanas aquello que el enfoque intensional puede delimitar cuanto al campo de la Antropología filosófica.* Pero aquí damos por supuesto que la Antropología filosófica no es una ciencia —sino una disciplina filosófica; y que la Antropología, en su sentido científico, no puede (sino de un modo gnoseológicamente muy ingénuo) ser entendida como la «ciencia universal del hombre», ni siquiera como la «astronomía de las ciencias humanas», como decía Levy-Strauss, puesto que ella misma, si es ciencia, debe tener un campo categorial particular (21).

Cuando hablamos aquí, pues, de *ciencias humanas* excluímos a la Antropología, en tanto ella se concibe como la «ciencia del Hombre», como «estudio científico del Hombre» precisamente porque (tal es nuestra tesis) el «Hombre» no es objeto categorial de ninguna ciencia. Es una Idea, y, por tanto, la Antropología, a secas, una disciplina filosófica. Es cierto que la palabra «Antropología» se utiliza también (aunque adjetivada) para utilizar ciencias categoriales —Antropología física, Antropología médica, Antropología cultural (22), y cuando se utiliza en esta acepción, la Antropología es una ciencia categorial, clasificable entre las ciencias humanas (la Antropología cultural corresponde a la Etnología). Pero precisamente estas ciencias no se ocupan del hombre, sino de alguna *categoría antropológica* (como pueda serlo, eventualmente, el cuerpo humano en cuanto enfermo). Las discusiones en torno a si la Antropología es una ciencia, o es una filosofía podrían entenderse, según esto, como discusiones sobre palabras. En realidad estas cuestiones sobre palabras envuelven cuestiones «de fondo», a saber: la tendencia constante de muchos etnólogos a autoconcebirse como *antropólogos,* en su sentido más fuerte, es decir, a entender su ciencia como la *ciencia del Hombre.* Pero si la Antropología científica, precisamente en tanto que es científica, no puede poner como objeto de estudio al Hombre (porque entonces debiera poder englobar en su campo a las restantes *ciencias humanas*: a la Economía política, a la Lingüística, y hasta a la Teoría de la Ciencia, cosa que en modo alguno está de acuerdo con el estado actual de esa ciencia) será porque en rigor se ocupa de otras cosas, tiene un campo que será preciso determinar y que nosotros, en otra ocasión, hemos identificado con las *culturas bárbaras,* redefinidas gnoseológicamente, al margen del concepto histórico de Morgan (23). Por ello no estamos diciendo que la Antropología etnológica no pueda hacer figurar en su campo también a las sociedades y culturas actuales —pero en tanto que las contempla a la luz de la *barbarie* (que no es en ellas un mero resíduo)— sin duda, el recorrido que los etnólogos («antropólogos») hacen por los campos de las civilizaciones universales, a la vez que fuente de extravío respecto de su propia categoría. Porque nuestro «antropólogo» se convertirá, con facilidad, en sociólogo, en psicólogo social, incluso en filólogo o historiador ocasional, o, simplemente, en autor de reportajes enciclopédicos, enmascarados con aire pseudocientífico. Se comprende que quien, profesionalmente enmarcado en una institución científica, ha asumido el compromiso de hacer trabajos de campo *antropológico* en la gran ciudad, quiera defender la naturaleza científica de su tarea y reclame, sin cesar, el título de científico. No seré yo quien le quite el gusto. Pero sí importa saber qué pretende significar al llamar *científicas* a sus tareas, sí importa lograr que distinga entre las *intenciones* de extender el campo de una disciplina a territorios nuevos y la *efectividad* de sus resultados (24)

El enfoque *extensional* sería, en cambio, mucho más adecuado para hacer posible la maduración de las pers-

(19) Es interesante releer a esta luz a Araujo, *Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam,* Burgos y Salamanca, 1617, art. I de la Q. 7, *in lib.* V.

(20) Dilthey, *Ideas acerca de una Psicología descriptiva y analítica,* en *Psicología y Teoría del Conocimiento,* trad. esp. de E. Imaz, México, F.C.E., 1945.

(21) Levi-Strauss, *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958, pág. 415.

(22) En España, la escuela de Antón y Ferrandiz entendió la Antropología como una parte de la Historia Natural: por eso (dice Antón) la palabra «Antropología» se ajusta y conviene mejor al hombre considerado como especie que como individuo. «Se trata, pues, de una parte de la Historia Natural, y aún más concretamente de la Zoología, que estudia al hombre como la Cinología al perro o la Hipología al caballo, según entienden Broca, Quatrefages y los antropólogos todos» (*Programa razonado de Antropología*). Luis Hoyos Sainz en su, en otro tiempo, conocido manual sobre *Técnica antropológica y Antropología física* (Madrid, Romo y Füssel, 2ª edc. s.f., hacia 1898) abunda en la tesis de Antón, de quien cita el texto anterior y subraya las fuentes históricas de su concepto: «La voz *Antropología* la utilizó por primera vez Hundt al principio del siglo XVI y en el siglo XVII se empleaba aquel término como sinónimo de Anatomía... Buffon es, (dicen los franceses) el fundador de la Antropología, por ser el primero que escribió un Tratado dedicado a la descripción de todas las razas humanas... En España, debió emplearse por primera vez la palabra «Antropología» en 1833, fecha del libro de Adam (*Antropología*) que hay en la Biblioteca del Escorial» (pág. 34).

La Antropología *zoológica* (etológica) aún cuando por su campo material interfiere con la Antropología *etnológica,* se diferencia de ella por su perspectiva. En particular, la Antropología zoológica (una vez asimilada la doctrina de la Evolución) puede recibir una inspiración histórico-evolutiva que contrasta con la tendencia «ahistórica» de la Etnología. En cualquier caso, la Antropología etológica (zoológica) al regresar más atrás de las especificaciones culturales, es más *reductora* que la Etnología. Véanse notas 30 y 106.

(23) Gustavo Bueno Martínez, *Etnología y Utopía,* Valencia, Azanca 1972.

(24) Isidoro Moreno en *Cultura y Modos de Producción* (Bilbao, Nuestra Cultura 1978, pág. 131 y sgs.) cree que mi libro *Etnología y Utopía* niega la «vertiente científica de la Antropología» en nombre de un «inaceptable imperialismo filosófico». Me parece que se trata de un malentendido, puesto que yo no negué nunca la cientificidad de la Etnología, sino la de las frecuentes autoconcepciones que de ella suelen hacerse los etnólogos cuando la interpretan como Antropología general, insinuando de este modo lo que podríamos llamar (utilizando la misma fórmula de Moreno) el «imperialismo etnológico». Moreno me reconoce (pág. 132) el hecho de la gradual, pero inexorable, desaparición del «laboratorio» de la Etnología (consecutiva a la desaparición del colonialismo) y llega a conceder que este hecho es una de las razones fundamentales que mueve a intentar la instalación de esos «laboratorios» en terrenos «civilizados». Pero la cuestión no está en esa *intención,* sino en la *efectividad* de su realización. Pudiera ocurrir que la nueva instalación convirtiese a la antigua Etnología en Sociología o en Economía Política. Sin duda, el etnólogo puede decir muchas cosas (y verdaderamente interesantes, por cierto) acerca de los mercados que tienen lugar en las riberas del Támesis. Pero en cuanto rebase las categorías de análisis similares a aquellas que se utilizaban para estudiar «los mercados de las riberas del río Congo», el etnólogo se convierte en economista. ¿Cómo podría explicar un etnólogo las leyes que presiden la Bolsa de Londres —cuyas variables son de naturaleza «planetaria»— sin convertirse en cultivador de la Economía Política?. No se trata de una cuestión de nombres— «ciencia», «Antropología», «Etnología», «Barbarie»,... se trata de una cuestión de conceptos y de ideas y no tiene sentido discutir estos asuntos intercambiando adjetivos calificativos («panfletario», etc.) por fuerte que sea la carga emocional que en ello ponga el interlocutor.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

pectivas propias del análisis gnoseológico (de la Filosofía como Gnoseología). Porque, desde él, aquello que encontramos tras la expresión «ciencias humanas» no será ya, ante todo, el «programa intencional» orientado «hacia el conocimiento total de hombre» sino la *Gramática estructural de la Lengua Latina, la Etnología de las tribus australianas,* o *la Economía política de la Unión Soviética*, como «disciplinas científicas» efectivas. La primera consecuencia, por tanto, del enfoque extensional es una enérgica corrección crítica a la concepción de las «ciencias humanas» como «ciencias del hombre», o, como «ciencias de lo humano». Porque, desde la consideración gnoseológica de las ciencias humanas *efectivas,* no puede decirse siquiera que la Lingüística, en cuanto ciencia humana, sea la ciencia del lenguaje humano —sino la ciencia del latín, del griego, del indoeuropeo. (La «Ciencia general del lenguaje humano», la Gramática general, o bien es un proyecto filosófico, en el sentido de Husserl (25), o bien es un proyecto científico, en el sentido de Chomsky (26), acaso más intencional que efectivo y, en todo caso, posterior a las gramáticas particulares «de cada pueblo»). El enfoque extensional del concepto de las ciencias humanas nos libera así de la perspectiva *metamérica* (por respecto de las ciencias positivas) propia del enfoque intensional y nos remite a la perspectiva *diamérica,* una perspectiva desde la cual podemos recuperar componentes gnoseológicos muy profundos que se esconden en el concepto de Ibn Hazm acerca de las «ciencias particulares a un sólo pueblo» que antes hemos citado. *Particularismo* es ahora un concepto que nos remite precisamente a esa perspectiva diamérica de las ciencias humanas. Perspectiva que consideramos comouna de las notas diferenciales más profundas de estas ciencias (frente a las ciencias naturales o formales) y que queda encubierta constantemente por las fórmulas abstracto-sistemáticas mediante las cuales se opone un «conocimiento (humano) de la naturaleza» a un «conocimiento (humano del hombre». Porque mientras que el conocimiento humano de la naturaleza puede adscribirse a una perspectiva metamérica (como si los hombres se enfrentasen globalmente a la naturaleza, lo que quiere decir, en términos gnoseológicos: como si no fueran pertinentes las diferencias posicionales de los diferentes círculos humanos, aún cuando ellas sin duda existan —como exiten, por ejemplo, en Astronomía, cuando se representan las órbitas planetarias desde «el punto de vista de la Tierra» o «desde el punto de vista de Jupiter» en cambio no cabe hablar, con sentido riguroso, de un «conocimiento humano de lo humano». En efecto, esta supuesta *reflexividad* se descompone inmediatamente en la conjunción de los diversos conocimientos «de unos hombre por otros hombres», en lo que llamamos la *perspectiva diamérica.* Por así decirlo, no es el *todo* lo que se aplica al *todo* (a un *todo* antropológico, que precisamente no está dado, sino haciéndose históricamente, puesto que el hombre es una realidad *infecta* y no *perfecta*) o la *parte* al *todo,* ni el *todo* a la *parte,* sino unas *partes* a otras *partes.* Según esto, las ciencias humanas son *ciencias de lo humano particular desde lo humano particular* (es decir: son «ciencias particulares de cada pueblo»).

(25) E. Husserl, *Investigaciones lógicas,* IV.

(26) N. Chomsky, *Language and Mind,* New York, Hartcourt, Brace & Wordd, 1968 (traduc. al cast. con el título de *El lenguaje y el entendimiento,* por J. Ferraté, Barcelona, Seix Barral, 1971).

Mientras los *dialogismos* característicos de las ciencias naturales (que ocupan el centro de las teorías relativistas), así como los *autologismos* o las *normas* se organizarían dentro de una estructura de reciprocidad general (identificables con el concepto de intersubjetividad: un observador terrestre percibe la órbita de Marte de distinta manera a como la percibiría un observador desde Jupiter, pero se supone que ambos observadores son intercambiables y estos intercambios ideales figuran en el centro de los razonamientos relativistas) en las ciencias humanas las cosas no ocurrirían de este modo.

El concepto pragmático de *particularismo,* el particularismo diamérico en el sentido dicho, nos permite captar el significado gnoseológico de ciertas características de las ciencias humanas que, de otra suerte, pasarían desapercibidas, pese a que todas ellas están presididas por la misma forma sistemática:

a) No es posible una ciencia del lenguaje más que desde un lenguaje determinado. La Gramática (particular) del *griego* se habrá constituído a partir de la confrontación de este idioma con otros lenguajes (por ejemplo, en la época sofística, Gorgias, Pródiko) y, en especial, con los idiomas semitas del Asia menor (27), a propósito de los procesos prácticos, tecnológicos (rigurosamente diaméricos) de la traducción con fines comerciales, militares o, simplemente, orientados a la escritura. La Gramática española de Nebrija está pensada *desde* la Gramática Latina. Evidentemente, la Lingüística científica busca la manera de desprenderse de su «etnocentrismo» constitutivo, a fin de evitar la exportación de formas gramaticales propias (casos, tiempos verbales) a lenguajes ajenos. Pero al alcanzar estos resultados, no habrá podido desprenderse del sistema de coordenadas de una lengua determinada: «los universales lingüísticos» sólo pueden expresarse en francés, en inglés, en alemán, etc. (28). Incluso la Gramática general, se construye desde el francés («gramáticos cartesianos») o desde el inglés (Chomsky) a la manera como todo sistema de numeración sólo puede ser pensado desde un sistema determinado (decimal, octal, binario). Aplicando el concepto de *dialelo antropológico*: la ciencia lingüística no puede construir estructuras lingüísticas desde un lenguaje cero (desde un metalenguaje formal puro), sino que tiene que partir de un lenguaje nacional dado, y, desde él, extenderse diamétricamente a los demás (29). Esta situación equivale a lo que ocurriría en Física si no pudiésemos eliminar en las descripciones de la Naturaleza los sistemas de coordenadas (de los cuales hay que partir) y, sobre todo, si no pudiésemos disponer de una regla de transformación recíproca entre estos diferentes sistemas de coordenadas. La Lingüística procede siempre desde el «sistema de coordenadas» de un lenguaje nacional. Reconocemos así un relativismo que, en lugar de elaborarse al modo del relativismo físico (por ejemplo, en el Cálculo tensorial), sólo puede elaborarse, recíprocamente, por la extensión del propio sistema de coordenadas, no por

(27) M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingem, 1948, 2 vol. 1, pág. 45 (perspectiva *semita* desde la cual Zenón y los estóicos habrían desarrollado la doctrina de los aspectos verbales).

(28) Greemberg, J.H. *Universals of Language,* The MIT Press, 1973. Dougherty, R.C., *Recent studies on language universals,* en Found. of Lang. t. 6, nº 4, 1970, págs. 505-561. Cosseriu, *Les universaux linguistiques et les autres,* en Actas Cong. I.L. 1975. E. Bach-R.T. Harms, *Universal in Linguistic theory,* Holt, Rimhart & Winston, N.Y. 1968. Michael J. Loux (edit.), *Universals and Particulars,* University of Notre Dame Press 1976.

(29) *Etnología y Utopía,* cap. 5.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

su relativización; una extensión en virtud de la cual el propio sistema se haga capaz de recoger en su ámbito a los demás lenguajes. En este sentido, la ciencia lingüística sigue siendo ciencia particular de un pueblo, y será más científica en la medida en que este pueblo particular se haya elevado (y no sólo por motivos científicos) a un estado de cultura más «potente», capaz de englobar a otros pueblos (a otros lenguajes) pero sin que por ello la asimetría desaparezca.

b) Consideraciones análogas haríamos a propósito de las ciencias etnológicas. La Etnología mantiene también la perspectiva diamérica: se dirige no a la *Cultura* en general, sino a *otras culturas,* a las culturas «extrañas» (30). La Etnología, pese a las pretensiones de muchos de sus cultivadores, se disovería si adoptase la perspectiva metamérica de quien (como Levy-Strauss) llega a creerse capaz de contemplar a los hombres como si fueran hormigas (31). Pero sólo podrá envolver científicamente a otras culturas aquella cultura que tenga capacidad para ello, la cultura por así decir más «potente», al menos desde este punto de vista (32).

c) En cuanto a las *Ciencias históricas,* nos limitamos a indicar aquí que el reconocimiento de aquella peculiaridad, tantas veces subrayada, según la cual la Historia se hace «desde el presente», al margen de sentidos triviales y otros más particulares (33), puede verse como una aplicación de la perspectiva *diamérica* de la que venimos hablando. La «Historia de la Humanidad» es el nombre pretencioso (puesto que precisamente «la Humanidad» no existe, puesto que está haciéndose) para designar, por ejemplo, a la Historia de los egipcios hecha por los griegos, o la historia de los griegos hecha por los alemanes.

d) Otro tanto habría que decir de la *Ciencia política,* de la *Sociología* de la *Ciencia de la Religión,* pero no es este el lugar oportuno para analizar la rica problemática que estas situaciones plantean.

Ahora bien, la dialéctica entre el uso *intensional* (en el sentido dicho) y el uso *extensional* del concepto de ciencias humanas, se desarrolla precisamente debido a que la independencia de estos usos o «enfoques» es sólo abstracta, porque cada uno de ellos, *in recto* arrastra al otro *in oblíquo* y ambos se modifican y se realimentan en su desarrollo. El enfoque intensional, por ejemplo, tenderá a multiplicar, distributivamente, el concepto genérico de «ciencias humanas» adoptado como concepto primario en cada una de las ciencias humanas particulares, que serán consideradas como realizaciones del concepto global, episodios de la «autognosis». Y como, por otra parte, partiendo del concepto global del «campo humano», o de sus partes, es imposible dar cuenta de la constitución de una ciencia, en un sentido riguroso, habrá que presumir que cuando se maneja el concepto *intensional* de «ciencias humanas» se está utilizando la Idea de «ciencia» en un sentido muy laxo, tanto que dará cabida a disciplinas que tienen tan poco que ver con otras ciencias reconocidamente tales como tenga que ver la *Mariología* con la *Termodinámica.* Pero, por otro lado, el uso *extensional* del concepto de «ciencia humana» no puede equivaler a la supresión «nominalista» del concepto general (intensional). Cada ciencia humana efectiva (la Economía política, la Etnología, la Lingüística,..) podrá ser analizada gnoseológicamente en sí misma: nosotros instituímos este análisis crítico por medio de la doctrina del *cierre categorial.* Pero ello no excluye la posibilidad de que entre las diferentes ciencias (P, Q, R,...) que corresponden a la lista extensional de las llamadas ciencias humanas, no pueda constatarse la reiteración de alguna estructura gnoseológica similar, común, por tanto, y que, además, una vez establecida (no en virtud del hecho de que las ciencias que la comparten sean elementos de una clase de ciencias definidas *a priori*, sino en virtud de su propia naturaleza, que debe mostrarse por sí misma) resulte ser verdaderamente clave para dar cuenta de las peculiaridades que estas ciencias puedan tener, cada una en su propio campo (por ejemplo, las peculiaridades dialécticas de la Lingüística, en cuanto son semejantes, pero independientes, de las peculiaridades dialécticas de la Etnología o de la Sociología) así como colectivamente, en cuanto constituyen un grupo capaz de enfrentarse a otros grupos de ciencias (pongamos por caso, el grupo de las *ciencias naturales*). De acuerdo con los resultados de nuestro análisis, esta estructura clave —cuya determinación buscamos— incluye a *todas* las ciencias humanas, pero no solo a ellas: incluye también algunas de las ciencias llamadas a veces *naturales,* cuando se atiende no tanto ya a la ontología de sus campos, cuanto a su estructura científica. Nos referimos a las ciencias *etológicas* (incluyendo aquí a la Psicología). Por ello, el concepto de *ciencias humanas* que nosotros vamos a proponer podría caracterizarse como un concepto gnoseológico de *ciencia* especificado inmediatamente por el adjetivo *humano* y, por otro lado, afirma que el concepto extensional gnoseológico más próximo al pseudoconcepto de «ciencias humanas» es el de «ciencias etológicas y humanas», si bien este concepto extensional ha de ser re-definido *intensionalmente.* Para cuyo fin, nos vemos obligados a introducir el concepto de «ciencias *apotéticas*» o, lo que es equivalente, el concepto de *metodologías β-operatorias* (que nos remite al concepto de *metodologías α*-operatorias).

Merced a esta distinción, que constituye un intento de penetrar en la misma dialéctica interna de las ciencias humanas, la oposición entre estas ciencias y las ciencias no humanas (naturales y formales) se nos presentará como «reproducida», en cierto modo, en el interior mismo de las ciencias humanas. Sólo de esta manera creemos posible a la vez reconocer la legitimidad de un enfrentamiento (entre ciencias humanas y ciencias que no lo son) que no rompa la unidad gnoseológica de la Idea de *ciencia.*

En resolución, la oposición dialéctica entre el enfoque *intensional* y el enfoque *extensional* no se reduce a la oposición que pueda mediar

(30) Desde su punto de vista zoológico, que cree poder regresar metaméricamente a una perspectiva comprensiva de todas las culturas (ver notas 22 y 106)Marvin Harris percibe esta «vocación por las culturas extrañas» como un simple prejuicio profesional (digamos: un *idolon theat*): «Este prejuicio refleja la tentación casi irresistible de sostener que uno ha realizado un trabajo de campo en un grupo cuyas costumbres están lo bastante apartadas de lo común para justificar el esfuerzo y los gastos vinculados al aprendizaje de éstos», *Caníbales y Reyes,* trad. de Horacio G. Trejo, Barcelona Argos 1978, pág. 80.

(31) Queremos decir: la Etnología regresaría al punto de vista de la Antropología zoológica. Véase la nota anterior.

(32) Aplicando esta regla general al lenguaje, obtenemos la conocida regla particular según la cual un «metalenguaje» tiene que ser más potente que su lenguaje objeto.

(33) G. Bueno, *Reliquia y Relatos, El Basilisco* nº 1.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

la dirección que va del concepto universal a sus partes (especies o individuos) y la que va desde las partes al concepto universal (la «dirección deductiva» y la «inductiva» como oposición antes psicológica que lógica —supuesto que la estructura global lógica comprendiese ambas (34)—). El concepto *extensional* de las ciencias humanas no lo entenderemos sólo como una preparación o investigación de un concepto *intensional,* sino como una metodología de análisis gnoseológico que segrega, desde luego, un concepto intensional, pero sin que este tenga otra identidad distinta de la que le corresponde como mediadora diamérica entre partes extensionales, en virtud de lo cual podamos aplicar unas partes a otras, unas ciencias a otras, analizándolas unas por las otras, reforzando sus rasgos, corroborándolos o corrigiéndolos; por tanto, un concepto intensional genérico que es tan sólo el mediador entre sus *especies* y en modo alguno un *universale ante rem,* como un concepto de *ciencia humana* prévio a las ciencias humanas efectivas. El *regressus* desde las ciencias humanas particulares al concepto genérico intensional de *ciencia humana* y el *progressus* desde el concepto genérico a sus diferentes especies sólo componen un circuíto cerrado cuando se lo contempla en una perspectiva abstracta —porque propiamente ambos conceptos no se conmensuran enteramente y por ello el *regressus-progressus* es aquí tanto como un programa de investigación de una idea *infecta,* más que el programa de exposición de un concepto *acabado y perfecto.*

4. Ante todo, un concepto puramente *extensional* de «ciencias humanas» no puede confundirse con un concepto gnoseológico riguroso, por completo que aquel fuera. La enumeración completa de las ciencias humanas es un proyecto que carece de sentido al margen de algún criterio preciso (también la Física podría considerarse ciencia humana, en la medida en que el cuerpo humano cae dentro del campo de la Física). Este criterio existe, sin duda, implícito siempre, cuando se habla del «círculo de las ciencias humanas»; pero sólo podría pretender el alcance que conviene a un «círculo de ciencias semejantes». Y la semejanza no es una relación transitiva, ni tampoco es unívoca, porque caben múltiples relaciones *materiales* de semejanza entre las diferentes ciencias del grupo. Algunas de ellas desbordarán el círculo previo conforme al cual habríamos delimitado la enumeración de las ciencias humanas; se trata de que las semejanzas entre los puntos de este círculo se fundan en estructuras internas, que sólo podrán reconocerse después de que han sido dadas las ciencias efectivas. El concepto global de «ciencias humanas» como concepto de un círculo de semejanzas es un concepto *absorbente,* porque los elementos de ese círculo, en cuanto tales, quedarían anegados o absorbidos en el concepto genérico, sin que éste pudiese añadir algo más de lo que en el se contiene al ser distribuido en cada ciencia. El concepto de «ciencias humanas», si tiene genuína relevancia gnoseológica, no podrá reducirse al concepto de un círculo de semejanzas, sino que deberá remitirnos a un concepto intensional *modulante* (dado en un sistema previo de ideas precisas) que permita el análisis diferencial de cada ciencia humana mediante el contraste con las otras ciencias del círculo, en el detalle de sus «microestructuras» gnoseológicas. Sólo así podríamos estar en condiciones de atacar las cuestiones relativas a las efectivas influencias constitutivas de unas ciencias particulares por respecto de las otras —la Lingüística respecto de la Etnología, la Filología respecto del Psicoanálisis, o recíprocamente.

5. Pero tampoco el concepto *intensional* global de «ciencias humanas» podría depararnos un verdadero concepto gnoseológico. Ante todo, porque sería preciso mostrar que la diferencia específica de este concepto («humano», o bien: «espiritual», «cultural») tiene en si misma significado gnoseológico. Sería preciso mostrar que esta *diferencia específica* es gnoseológicamente relevante y, además, capaz de recubrir la extensión de las «ciencias humanas», aún dadas dentro de un *genus proximum* como el que antes hemos sugerido: «ciencias etológicas y humanas».

a) Sin duda, cuando formamos un grupo de ciencias en virtud de su referencia común al *Hombre,* al *Espíritu* o a la *Cultura* (*ciencias humanas, ciencias del Espíritu, ciencias de la Cultura*) —oponiéndolo al grupo de ciencias que se refieren a la Materia o a la Naturaleza— hay que distinguir muy bien los planos en los cuales la agrupación puede tener significado (ser «relevante») y aquellos en los cuales no lo tiene y, en particular, es preciso no tratar de transferir automáticamente el significado o relevancia de unos planos a los otros (en nuestro caso, al plano gnoseológico). Sin duda, tiene sentido distinguir las *ciencias de los cielos* (la Astronomía) de las *ciencias de la Tierra* (la Mecánica). Pero ¿es pertinente esta distinción en la Teoría de la Ciencia, una vez que Newton fundió en una sola ciencia a la *ciencia de los cielos* y a la *ciencia de la Tierra,* a la Astronomía y a la Mecánica, a Kepler y a Galileo?. Tiene sentido práctico distinguir, en Biología, las ciencias de los hombres (las ciencias médicas, por ejemplo) de las ciencias de los animales, pero ¿qué sentido gnoseológico alcanza esta distinción una vez que Schwan estableció la unidad celular entre los organismos humanos y los organismos animales?. O bien, ¿no tiene a lo sumo un significado similar al que pudiera alcanzar la distinción entre unas «ciencias de las aves» y todas las demás ciencias?. El concepto de «Antropología» ¿tiene mayor alcance gnoseológico que el concepto de «Ornitología». Acaso les pudiéramos decir a los creadores del concepto de «Antropología», como concepto englobante de un conjunto de ciencias característico, lo que *El Extranjero* le dice (en el *Político* de Platón) a Sócrates jóven: «Has obrado como hubiera obrado cualquier animal dotado de razón, la grulla, por ejemplo, si distribuyendo los nombres según tu procedimiento, tuviera a las grullas por una especie distinta de la multitud de animales y se hiciera honor a sí misma, mientras confundiendo a todos los demás seres, incluso a los hombres, en una misma categoría, les aplicase indistintamente el nombre de animales» (35). Dicho de otro modo: el concepto de «Hombre» (o el concepto de «Espíritu») en cuanto contrapuesto al concepto de «animal» (o de «materia») aún cuando tengan sentido, acaso tienen un sentido ontológico, o metafísico —bastaría que fuera metagnoseológico y, por tanto, gnoseológicamente impertinente. Es la tesis de Mill: «Puesto que el Espíritu (*Mind*) y la Materia (*Matter*) nos son en sí desconocidos, no debemos fundarnos en esta distinción para establecer una oposición entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la*

(34) Nos referimos a la reducción aristotélica de la *inducción* a la forma silogística.

(35) Platón, *EL Político,* 263 d.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

materia» (36). Todas las ciencias tratan de establecer relaciones entre hechos empíricos y, por tanto, (tal sería la conclusión de Neurath), estaría fuera de lugar distinguir entre ciencias físicas y ciencias espirituales: todas las ciencias son especies de un mismo género, hay una *mathesis universalis* y esta es la Física (37).

Sin embargo, este no es el caso, porque lo *humano* (en «ciencias humanas») sí que tiene relevancia gnoseológica, y el mismo Neurath viene a reconocerlo, porque, en el plano estrictamente gnoseológico, Neurath viene a establecer una cierta oposición entre ambos grupos de ciencias, cuya diferencia había inicialmente borrado. O, al menos, propicia una manera de reconocer un sentido a esta oposición. En efecto, Neurath advierte que la *ciencia unitaria,* en términos fisicalistas, no puede ser confundida con la Física, considerada como ciencia estricta. Incluso opone explícitamente la palabra «físico» (*Physik,* reservada para «los enunciados físicos en su sentido más estricto») a la palabra *physikalisten* (que designa toda descripción que se mantenga en los términos de espacio-tiempo). Y, de este modo, llega a decir: «Cultivar la Sociología fisicalista [digamos: una ciencia cultural] no es transferir las leyes de la Física a los seres vivos y a los grupos que ellos forman, como algunos han creído factible [nos acordamos de Winiarsky y de su pintoresca aplicación de la ley de la gravitación de Newton al crecimiento de las ciudades (38)]. Es posible descubrir leyes sociológicas amplias, lo mismo que leyes para ciertos campos sociales más reducidos, sin que se tenga que estar en condiciones de recurrir a la microestructura y construir así leyes sociológicas a partir de leyes físicas» (39). Neurath había establecido que a partir de la concepción de la *ciencia unificada* como método de constitución de correlaciones entre magnitudes que aparecen en la descripción fisicalista de los procesos (método que sería siempre el mismo, ya se investigue la conducta estadística de los átomos, de las plantas o de los animales) se elimina desde el principio cualquier división fundamental de la ciencia unificada, por ejemplo, en *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu* «a vecer también llamadas ciencias de la cultura o de otras maneras». Las tesis por las cuales se intenta establecer esta división varían, «pero son siempre de caracter metafísico, esto es, carentes de sentido». No tiene sentido hablar de diferentes ciencias que estén detrás de los hechos. Lo que no puede expresarse en forma de relaciones entre elementos no puede expresarse en forma alguna. Y, sin embargo, con sus ulteriores manifestaciones, Neurath nos da pie a pensar que el radicalismo de su fisicalismo *epistemológico* inicial queda suavizado y, en rigor, neutralizado, en el plano *gnoseológico,* por cuanto, ciertamente, la verdad es que Neurath sigue manteniendo la irreductibilidad de la Sociología (como ciencia) a la Física (como ciencia). Y esto es lo que nos importa a nosotros desde el punto de vista gnoseológico.

Lo curioso es que esta pertinencia gnoseológica del adjetivo *humano* se manifiesta muchas veces según un significado *negativo* y, por tanto, si se desarrolla (como muchas veces ha sido desarrollado, de hecho) este significado, habría que acabar por declarar inviable el propio concepto *intensional* de toda ciencia humana, o, por lo menos, por declararlo inespecífico. En efecto, los dos rasgos (estrechamente vinculados entre sí) que tradicionalmente suelen asignársele al *Hombre* como característicos y diferenciales de otras realidades tratadas por las ciencias, son los rasgos de la *reflexividad* y de la *libertad.* El Hombre, en cuanto Espíritu, será el ser capaz de «reflexionar sobre si mismo»: *Omnis intelligentia intelligit essentiam suam* —leemos en el *Liber de causis* (40)—. Y, por otro lado, (acaso en virtud de esa su inteligencia reflexiva) se dice que «el hombre es libre, como la piedra es grave» (41). Ahora bien:

—Las ciencias humanas, en tanto se conciben, según su definición intensional, como un episodio de la *autognosis,* habrá que verlas como el ejercicio mismo de la reflexividad del espíritu humano sobre si mismo: las ciencias humanas son caminos a través de los cuales el hombre busca «el conocimiento de si mismo» (42). Pero ¿acaso no son inviables esos caminos de la *autognosis,* de los caminos científicos?. Porque la ciencia supone la oposición del *sujeto* y del *objeto*: el conocimiento científico es conocimiento objetivo o no es conocimiento. Luego las ciencias humanas, si se interpretan como episodios de la autognosis, son absurdas, pues ellas implicarán la necesidad de que el *sujeto* se manifieste como *objeto* (en términos de Fichte: el *yo* como *no-yo*), destruyéndose como tal. Es la objeción que Comte puso a la psicología «mentalista» (43). De donde el proyecto de las ciencias humanas en el sentido expuesto podría ser visto propiamente como un mecanismo de la *falsa conciencia* (en el sentido marxista), como un proyecto impulsado por la *mala fe* (en el sentido existencialista), porque lejos de representar su proyecto un camino hacia el «descubrimiento de si mismo» representa el camino incesante hacia el «encubrimiento de si mismo» del que habló largamente antes Heidegger (44) y después Adorno, entre otros (45). En esta misma linea, y aún sin que regresar a los mecanismos más profundos, habría que poner a quienes interpretan el concepto de las «ciencias humanas» como efecto de una ideología de clase o acaso como una estrategia de un gremio, como el resultado de un ridículo intento de los humanistas para recuperar el poder perdido ante el avance de la moderna ciencia natural, mediante la mimética imitación de sus métodos externos (46).

(36) Stuart Mill, *Logic,* Book VI, chapter 4: *Of the Laws of Mind,* London, Longman, New impression, 1967, pág. 555.

(37) Ruytinx, *La problématique philosophique de l'unité de la science.* Les Belles Lettres, 1962.

(38) L. Winiarski, *Essai sur la mécanique sociale,* Ginebra, Droz, 1967 (reed.) pág. 12.

(39) Neurath, *Sociología en fisicalismo,* en la compilación de Ayer, *Positivismo Lógico,* FCE 1965, pág. 306.

(40) *Liber de causis,* & 14 (transcripción de A. Bonilla San Martín, en el apéndice XI a su *Historia de la Filosofía Española,* t. I. Madrid 1908, pág. 461. F. Suárez, disputa XXXV, IV, 18).

(41) Hegel, *Filosofía del Espíritu,* § 5.

(42) Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentanle Phänomenologie,* La Haya, Nijhoft, 1962, & 3. Husserl, *Meditaciones cartesianas,* IV, & 41. La reflexivización, cuando no se entiende en términos metafísicos-límites (que incluye la identidad de S y O, *noesis noéseos*) no es exclusiva de la mente humana: una máquina puede ser «objeto de sus propios pensamientos». «Si, por ejemplo, la máquina está tratando de hallar una solución a la ecuación $x^2 - 40x - 11 = 0$, uno se siente tentado a describir esta ecuación como parte de la materia que es objeto de la máquina en este momento». (A.M. Turing, *¿Puede pensar una máquina?,* trad. M. Garrido, *Cuadernos Teorema,* pág. 45). Cuando un hombre se mira las manos también está reflexionando: se parece, más que al Dios de Aristóteles, a Narciso.

(43) A. Comte, *Cours de philosophie positive,* lecc. 2, vol. 1, pág. 51. Comte, *Systeme de politique positive,* IV, Appendice general, sixieme partie.

(44) Heidegger, *Sein un Zeit,* & 36, & 78.

(45) Adorno: «En realidad el sujeto siempre es sujeto y el objeto es sólo objeto... la dualidad entre sujeto y objeto debe ser defendida de modo crítico, contra las pretensiones totalitarias inherentes al pensamiento». *Negative Dialektik.* Suhrkamp. 1966, pág. 72.

(46) ver nota 5.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

—Las ciencias humanas, en tanto se proponen estudiar al *ser libre,* trazarían un proyecto absurdo. Porque la ciencia es una forma de conocimiento causal y determinista; luego las ciencias humanas proponen metódicamente la reducción de las libres creaciones del Espíritu y de la Cultura a la condición de cursos determinados causalmente. Es decir, las ciencias humanas son imposibles, o, a lo sumo, solo son posibles como ciencias estadísticas como ciencias genéricas de la indeterminación y del azar (47).

b) Otras veces se apela a conceptos *intensionales* ontológicos que acaso tienen significado gnoseológico, pero que no recubren, sino parcialmente, pese a sus pretensiones, a la *extensión* del concepto de «ciencias humanas» y, por ello, habrán de declararse inadecuados para nuestro propósito. Citaremos aquí, dada la importancia que él ha llegado a adquirir, el concepto de «ciencias de la conducta» en cuanto concepto que más de cerca podría servirnos para extraer el contenido gnoseológico del concepto de las «ciencias humanas» (48).

No procede aquí, evidentemente, entrar siquiera en el análisis del concepto gnoseológico de *ciencias de la conducta,* concepto del mayor interés crítico (contra el «mentalismo») y que ha alcanzado un gran refinamiento gnoseológico (49). Tan solo podemos expresar aquí nuestras reservas ante cualquier intento de interpretar a las «ciencias humanas» (en toda su amplitud *extensional*) como una subclase de las «ciencias de la conducta». Reconocemos, desde luego, a este concepto, el beneficioso influjo que ha logrado alcanzar en orden a reducir la dicotomía entre una supuesta clase de *ciencias humanas* y otra clase de *ciencias naturales* dado que el concepto de *conducta* ha logrado establecer un puente gnoseológico (transitado por la Etología) entre las *ciencias de los animales* y las *ciencias del hombre.* Pero este importante mérito no puede ocultarnos la incapacidad del concepto intensional de «ciencias de la conducta» para reducir a su ámbito la totalidad de las «ciencias humanas». Un gran sector de estas ciencias puede, sin duda, ser considerado como una parte de las ciencias de la conducta: nos referimos, sobre todo, a las *ciencias psicológicas.* Pero no todas las ciencias humanas son ciencias de la conducta ni menos aún son Psicología. La Psicología, incluso como ciencia de la conducta y pese a sus continuas pretensiones de erigirse en la ciencia antropológica general y fundamental (disputando esta pretensión a la «Antropología») sigue siendo una ciencia humana particular y abstracta, puramente genérica. En gran medida, puede incluso afirmarse que el proceso de constitución de las ciencias humanas más características (la Lingüística, la Economía Política, etc.), ha incluído una emancipación efectiva del psicologismo, del cual habían partido y que, en cierta medida, les impedía organizarse como tales ciencias (50). L.A. White ha dado los principales argumentos para mostrar la irreductibilidad de las *ciencias de la cultura* a la Psicología (51). Pero cabría añadir pruebas mucho más precisas, desde un punto de vista gnoseológico. El Lenguaje, por ejemplo, es una estructura que, lejos de poder ser explicada en términos de *conducta verbal* da cuenta, en gran medida, de esta conducta verbal, porque la antecede y la desborda —es un error definir al Lenguaje humano como un instrumento de comunicación (conductual) porque, sin negar esa dimensión suya fundamental, el Lenguaje (en cuanto *langue*) es una estructura objetiva, suprapsicológica, que solo tiene realidad, es cierto, a través de las conductas lingüísticas de los hablantes, pero de suerte que ellos son muchas veces (cuando se exceptuan los pronombres personales y otras partes de la lengua) más bien partes materiales y genéricas que partes formales suyas. Así mismo, muy poco, o casi nada, salvo generalidades oblicuas, podría decirnos la Psicología acerca de el «Arte de la fuga» de Bach —cuyo análisis es parte imprescindible, sin embargo, de una ciencia cultural. El psicólogo puede decirnos que Beethoven era apasionado —pero esta condición es genérica, común a otros muchos sujetos que no son siquiera músicos; y, en cierto modo, las aclaraciones psicológicas, pese a su sutileza, resultan ser muchas veces groseras, porque encubren más que aclaran, la *estructura* de la *Quinta Sinfonía.* Tratar de entender la *Quinta Sinfonía* como un fragmento de la «conducta del sujeto Beethoven» es tanto más ridículo cuanto que la *Quinta Sinfonía* incluye la cooperación de decenas de sujetos —y la coordinación de esas decenas de conductas no es una conducta, ni sigue supuestas leyes de la conducta, sino más bien, recíprocamente, es la conducta de cada sujeto aquella que ha de adaptarse a estas estructuras supraconductuales, determinadas cultural e históricamente.

c) Por último, el concepto-clase de las «ciencias humanas» intenta ser recubierto por medio de definiciones intensionales de marcado sabor *epistemológico,* o incluso *gnoseológico* —pero no solo esas definiciones son adecuadas. Tal sería el caso del concepto de «ciencias hermeneúticas», por un lado, o del concepto de «ciencias idiográficas» por otro.

Decir que las ciencias humanas son «ciencias hermeneúticas» —frente a las otras ciencias que serían *ciencias factuales,* por ejemplo— es decir demasiado y demasiado poco. Es decir demasiado, si detrás del concepto de «hermeneútica» se esconde la filosofía de Heidegger o la de Gadamer, o la Ricoeur (52) Porque estas filosofías no parecen especialmente diseñadas para inspirar análisis gnoseológicos precisos: Inspiran más bien la perspectiva de una determinada antropología filosófica, no la de una ciencia humana. Si «hermeneútica» se entiende en un

(47) Pierre Vendryes, *Ver la theorie de l'homme,* PUF 1973.

(48) Las «ciencias de la conducta» se refieren a organismos individuales (hombres, palomas, ratas) —que son elementos de las clases constitutivas de los campos gnoseológicos respectivos— caracterizados por su capacidad de *reaccionar* ante *estímulos* del medio, eliminando toda «subjetividad mentalista». A principios de siglo W. Bechterev (*La Psicología objetiva,* trad. esp. Buenos Aires, Paidos 1953, págs. 20-22) formuló con claridad «criterios objetivos» de psiquismo que comprende a hombres y animales. Ulteriormente, ha sido B.S. Skinner (*Ciencia y conducta humana* trad. esp. Barcelona, Fontanella 1974, pág. 284) quién se ha distinguido por su defensa del significado «naturalista» de las ciencias de la conducta.

(49) T.W. Wann. *Behaviorism and Phenomenology.* The Universitu y of Chicago Press, 1964. G.A. Miller, E. Galenter and K.H. Pribram, *Plans and the structure of Behaviur.* Holt 1970. M.H. Marx, *Theories in contemporay psychology,* McMillan 1964.

(50) Desde el punto de vista de la *teoría del cierre categorial,* la «liberación» del psicologismo (o del sociologismo) no sería tanto el antecedente necesario para la constitución de las ciencias humanas (como suele decirse tantas veces) cuanto el lento resultado del mismo cierre del logro de aquello que los lingüistas suele llamar «autonomía» de la Lingüística. Esto explicaría que, una vez conseguido un cierre (en alguna región del campo virtual) sea posible iniciar tareas «interdisciplinarias» como la *Psicolingüística,* la *Etnolingüística,* etc. Vid. André Jacob: *Gènese de la pensée lingüistique.* París. Armand Colin, 1973, pág. 17.

(51) L.A. White, *La Ciencia de la Cultura,* cap. VI («Culturología versus Psicología»): Una crítica a la Psicología desde el punto de vista etnológico, en Margaret Mead, *Adolescencia, Sexo y Cultura en Samoa,* Barcelona, Laia, 1972, pág. 43. Otra crítica al Psicoanálisis de Freud, desde perspectivas «antropológicas» en *Canibales y Reyes* de Harris, op. cit., pág. 91.

(52) M. Heidegger, *Sein un Zeit,* & 45, & 63, &77.
Joachin Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19 Jahrhundert.* 3 vols., 1926 (Reimpresión en Georg Olms, 1966).
H.G. Gadamer, *Wahrheit un Methode.* 2 ed. Tubingen, 1965.
P. Ricoeur, *Le conflict des interpretations. Essais d'hermeneutique.* París, 1969.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

sentido más neutro (interpretación de signos naturales o artificiales), entonces todas las ciencias son hermeneúticas (en particular las ciencias médicas (53)), y no solo las ciencias humanas. Entre estas serán *hermeneúticas,* en sentido estricto, las tradicionales ciencias filológicas («hermeneútica bíblica»,...). En cualquier caso, las *ciencias formales* debieran ser consideradas, con todo derecho, parte integrante del concepto de *ciencias hermeneúticas,* en la medida en que son lenguajes lógicos o lenguajes matemáticos. Pero nadie considera a las Matemáticas ni a la Lógica formal como «ciencias humanas».

En cuanto al famoso criterio de Wildenband y Rickert —que aquí no podemos discutir a fondo (54)— y según el cual las ciencias culturales tendrían que ver con las ciencias *idiográficas* (frente a las ciencias naturales, que tendrían más que ver con las ciencias *nomotéticas*) o bien, las ciencias culturales podrían caracterizarse por mantenerse próximas a la perspectiva discreto/heterogenea de la realidad (la perspectiva continuo/homogenea correspondería principalmente a las ciencias naturales) solo diremos que no permite dar cuenta del estado efectivo de las diversas ciencias culturales y naturales. Más bien constituye, nos parece, una oposición sistemática y apriorística, ilustrada con algunos brillantes ejemplos tomados *ad hoc* («la Embriología de von Baader considera la serie de las fases del embrión de pollo en cuanto fases repetibles, legales, nomotéticas; la Historia de Ranke considera la serie de papas del Renacimiento, serie cuyos eslabones son irrepetibles, individuales, idiográficos») pero dejando de lado otras regiones dadas en las ciencias. Habermas ha subrayado los precedentes kantianos que actúan tras las distinción de Rickert y su trasfondo irracionalista: la realidad sería impenetrable, lo «continuo heterogeneo». Por ello, la conciencia ha de disociarla en dos mitades abstractas, lo «continuo homogeneo» (legal, nomotético) y las «singularidades heterogeneas» (ideotéticas, discretas) en torno a las cuales se desarrollará ulteriormente la Hermeneútica (55). Pero, a la vez, puede verse en la distinción de Rickert el resultado de la acción de ciertos esquemas lógicos de construcción (continuo/discreto; homogéneo/heterogéneo) que interfieren con la teoría de los *todos* y las *partes* y que alcanza gran interés gnoseológico. A nuestro juicio, la doctrina de Rickert es importante, entre otras cosas por haber subrayado la presencia de contenidos idiográficos en las ciencias culturales así como por haber intentado justificar la posibilidad de esta presencia (en contra de la teoría de la ciencia «legalista» del positivismo clásico). Pero, en cambio, creemos que es de todo punto insuficiente la doctrina de Rickert en el momento de dar cuenta de la conexión que en las ciencias mantienen esos contenidos idiográficos con lo contenidos universales (en la «serie de Papas del Renacimiento» los contenidos individuales se dan necesariamente en el marco de *universales* tales como «Papa», «eclesiástico», etc.) mejor que hablar de *universales* y *singulares,* en el sentido del nominalismo antiguo, hablaríamos de *todos* y de *partes;* y la *singularidad* (que puede ir asociada tanto al monismo más exagerado —como sería el caso de Ockam— como el nominalismo atomista) se encuentra reconocida muchas veces en las ciencias humanas no tanto al nivel de las *partes* (individuales, integrantes, etc.) sino al nivel de los *todos* construidos con ellas, en lo que, en la doctrina del cierre categorial, se llaman los «cierres fijos», en cuanto contrapuestos a los «cierres flotantes» (56).

guo, hablaríamos de *todos* y de *partes;* y la *singularidad* (que puede ir asociada tanto al monismo más exagerado —como sería el caso de Ockam— como al nominalismo atomista) se encuentra reconocida muchas veces en las ciencias humanas no tanto al nivel de las *partes* (individuales, integrantes, etc.) sino al nivel de los *todos* construidos con ellas, en lo que, en la doctrina del cierre categorial, se llaman los «cierres fijos», en cuanto contrapuestos a los «cierres flotantes» (56).

6. Sólo si es posible mostrar que en el concepto de «ciencias humanas» el adjetivo «humano» desempeña una función de determinación interna de la «ciencia» en cuanto tal —intensional y extensionalmente— podremos considerar al concepto de «ciencias humanas» (aún englobado en el *genus proximum* de «ciencias etológicas y humanas») como un concepto gnoseológico estricto.

Pero esta función determinadora puede tener lugar a través de dos cauces, en principio diferentes entre si: uno de ellos es el cauce *etiológico;* el segundo, el *temático.*

Desde el punto de vista *etiológico* parece que la determinación de «humana» afecta intrinsecamente a toda ciencia: toda ciencia es *humana,* puesto que toda ciencia ha sido generada por el hombre. ¿Cabe deducir de aquí que, entonces, la interpretación etiológica de la expresión «ciencias humanas» nos coloca ante un simple pleonasmo?. En modo alguno. Basta advertir que lo que parece redundancia desde una perspectiva racionalista ahistórica, alcanza en cambio la categoría de una herejía, incluso de una blasfemia, desde la perspectiva escolástica: las «ciencias por participación» de Juan de Santo Tomás, antes comentadas, no son ciencias humanas, sino divinas, y no solo temáticamente, sino etiológicamente, en tanto se consideran dependientes de la revelación sobrenatural. Y desde perspectivas que ya no son medievales, sino muy recientes y a las cuales, habida cuenta de su enorme difusión en nuestros días, sería preciso dar «beligerancia» (tenerlas en cuenta, aún cuando fuera con propósitos puramente polémicos), la expresión «ciencias humanas», etiológicamente interpretada, tampoco podría considerarse redundante o tautológica, sino incluso problemática. Nos referimos, por un lado, a la perspectiva *zoológica,* desde la cual tiene sentido decir que las ciencias, en cuanto son afines a las técnicas, han de considerarse ya como determinaciones zoológicas, de suerte

(53) Nos referimos a la Medicina en cuanto *Seminología* o «interpretación de signos» (el *síntoma* es *smeion,* susceptible de interpretación, *hermeneia*). En los escritos hipocráticos, el cerebro aparece como el intérprete (*hermenás*) de los efectos que el aire produce en la naturaleza del hombre. P. Lain Entralgo, *La Medicina hipocrática,* Madrid, Rev. Occ., 1970,pág. 171.

(54) En la teoría del cierre categorial, la oposición entre ciencias *idiográficas* y ciencias *nomotéticas,* se reconstruye, en gran parte, por medio de la oposición entre *cierres fijos* y *cierres flotantes.* Vid. nota nº 56 y nº 73.

(55) Puede verse, sobre este asunto, J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (en Philosophischen Rundschau, herausgegeben von H.G. Gadamer y H. Kuhn, Beiheft 5, pág. 6 y siguientes).

(56) El campo formal de una ciencia se supone constituído por un conjunto de clases de términos, organizados en *configuraciones* que se insertan en «contextos determinantes» (El campo de la Geometría plana elemental, está formado por las clases de puntos y de rectas; el círculo, es un contexto determinante, en el cual se insertan configuraciones múltiples —triángulos, sectores... Sobre ellos se construyen los *teoremas,* o construcciones cerradas respecto del contexto o el campo). Ahora bien, dada una construcción (sobre un contexto determinante), o bien la configuración resultante queda disponible para componerse con cualquier otro término o configuración de campo (queda como «flotando» en el campo) o bien modifica o afecta de tal modo a su entorno que queda como «bloqueada» en el campo, al cual «polariza». En el primer caso, hablamos de «cierre flotante»; en el segundo de «cierre fijo». La «individualidad» de las «ciencias idiográficas» podrá buscarse, según esto, más «hacia el nivel del todo» (de la totalidad *nematológica* del campo) que hacia el «nivel de las partes». Vid. nota nº 73.

(57) Gustavo Bueno Sánchez, «Animales virtuosos y animales científicos», en la Se cción *Teatro Crítico* de este mismo nº 2 de *El Basilisco.*

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

que fuera legítimo hablar de «ciencias animales» y no sólo de ciencias humanas (57). Por otro lado, nos referimos a lo que podríamos denominar perspectiva *demonológica,* en la medida en que el interés actual por los *extraterrestres* no sea otra cosa sino una versión del interés de los antiguos por los *démones* (puesto que los démones no son espíritus puros, ángeles cristianos, sino que son entidades corpóreas, cuya inteligencia puede superar a la de los hombres) (58). Considerar redundante (etiológicamente) la expresión «ciencias humanas» es tanto como ignorar, aunque sea polémicamente, las hipótesis que ponen en la revelación extraterrestre el origen de muchas ciencias y en virtud de la cual no debieran llamarse «humanas» aunque tampoco «divinas», sino precisamente «demoniacas» (59).

Si nos atenemos ahora al cauce *temático,* el adjetivo «humano» sólo podrá ser vinculado internamente a las *ciencias* si aparece vinculado internamente, y con sentido gnoseológico, al campo de cada ciencia, es decir, extensionalmente, a cada uno de los campos de las diversas ciencias que, por ello, podrán agruparse bajo la rúbrica intensional común de «ciencias humanas».

No se trata por tanto de demostrar que los contenidos del campo de una ciencia puedan llamarse *humanos* —o, dicho de otro modo, no es suficiente que algo humano, incluso intrínsecamente humano, figure en el propio campo de una ciencia que para esta pueda ser llamada temáticamente «ciencia humana». Pues no es ningún privilegio de las ciencias humanas (incluso en su sentido extensional más rectrictivo) el que en sus campos «aparezcan los hombres» (o «lo humano») dado que, en cierto modo, y sin necesidad de apelar al principio del *verum est factum,* puede decirse que los hombres aparecen en los campos de todas las ciencias. En el campo de la Física figuran los cuerpos de los hombres y también en el campo de la Biología. Solamente desde el supuesto de que el hombre es sólo Espíritu (Malebranche: «la definición del hombre como *animal* racional es un residuo del paganismo») cabría decir que ni la Física ni la Biología contienen en su campo la *reflexión* sobre el propio hombre.

Se trata de que estos contenidos humanos que aparezcan vinculados al campo de una ciencia particular dada tengan al mismo tiempo pertinencia gnoseológica. Hemos considerado antes dos determinaciones que evidentemente encerraban un significado gnoseológico, si bien éste se nos había mostrado en sus efectos negativos: las determinaciones de la *reflexividad* y de la *libertad.* Y a ellas vamos a atenernos aquí, precisamente para conservar el significado filosófico tradicional envuelto en el concepto de las «ciencias humanas» (un significado que se perdería con una interpretación categorial o trivial del adjetivo «humano» en este contexto).

El significado gnoseológico que hemos asociado a estas determinaciones era, en efecto, *negativo*: la *reflexividad* se declaraba incompatible con una ciencia humana que quisiera ser *objetiva* y la *libertad* incompatible con una ciencia humana *determinista.* Parece, pues, que las determinaciones filosóficas, gnoseológicamente relevantes, del adjetivo «humano» en la expresión «ciencias humanas» conduciría, no ya a una teoría positiva de las ciencias humanas, sino a la teoría de su negación. Sin embargo, acaso pudieran afirmarse que estas conclusiones se fundan en una interpretación *metafísica* de la *reflexividad* y de la *libertad* —la misma interpretación que mantienen quienes hegelianamente sacaban consecuencias opuestas, considerando a las ciencias humanas como el camino hacia la *autognosis* y hacia la *libertad,* la vía real hacia el Espíritu Absoluto. *Contraria sunt circa idem.*

a) «La autognosis científica es imposible» —puesto que ella obligaría a que el Sujeto se hiciese Objeto, a que lo interior se exteriorice, etc. Luego las ciencias humanas, que pretenden esa autognosis, son en el fondo imposibles, utópicas.

Tal era el argumento primero. A el respondemos diciendo que el concepto utilizado de *autognosis científica,* aunque sea para declararlo imposible, es metafísico y que las ciencias humanas efectivas no necesitan ser entendidas exclusivamente a la luz de ese proyecto metafísico de *autognosis.* Hacia la autognosis se llega tanto a través de la Física como a través de la Economía política. Nuestra argumentación consistiría en reexponer el concepto de «particularismo», según el cual no es el *Hombre* o lo *Humano* en general aquello que constituye el campo de alguna de las ciencias humanas, sino lo *humano particularizado,* en cuanto que es «propio de cada pueblo», según la expresión de Ibn Hazm. La ciencia del lenguaje, según hemos dicho, no es la reflexión absoluta del Espíritu (del *logos*) sobre el lenguaje (el *noesis noeseos*), sino que es, por ejemplo, la ciencia del lenguaje griego realizada desde el lenguaje alemán; la Historia científica no es la reflexión (la exposición) que el hombre hace de su propio pasado (del pasado de la humanidad), sino que es, por ejemplo, la exposición que los españoles hacen de los incas.

b) «Las ciencias humanas constituyen un proyecto contradictorio porque la ciencia incluye construcciones deterministas y el ser humano es libre, indeterminado». Tal era el argumento segundo. A él responderemos análogamente que se funda en un concepto metafísico de libertad, como proceso acausal, «creador» y gratuíto y que las ciencias humanas efectivas no necesitan ser entendidas (o, «comprendidas») a la luz de este «indeterminismo creador». La obra más genial no ha salido de la nada y el *Arte de la fuga* de Bach está determinado por toda una tradición de *canones* y *ricercari*, así como por muchas otras tradiciones e influencias.

¿Habrá que concluir, entonces, que es necesario prescindir de las determinaciones más filosóficas, pero con valor gnoseológico, del adjetivo «humano» (la *reflexividad*, la *libertad*) si se quiere salvar la realidad efectiva de las ciencias humanas?. Nuestra respuesta es bien clara: es preciso reprimir el sentido metafísico envuelto en las ideas de *reflexividad* y de *libertad*, pero nos parece posible depurar estas ideas de suerte que ellas nos muestren un *significado gnoseológico* no absolutamente negativo (metafísico-negativo) —ni, por supuesto, metafísico-positivo (las ciencias humanas como autognosis)— sino *dialéctico. Un significado gnoseológico suficientement*

(58) Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Tractatus de spiritualibus creaturis,* edc. crit. de L.W. Keeler, Roma, Universidad Gregoriana, 1959. Santo Tomás admite aquí astro «teledirigidos» por demonios o espíritus (*ibid.,* 1, VII, pág. 85).

(59) Jean Sendy, *L'ere du Verseau,* París, Laffont, 1970, cap. 16 y 17. J. Bergier: *Los extraterrestres en la Historia,* trad. esp. Plaza, 1971, pág. 17: «Hemos sido creados por seres en extremo potentes, la proporción entre nuestro poder y el suyo es análoga a la que existe entre el poder de un virus y el nuestro. Perfectos conocedores tanto de las leyes de la Física como de las de la Genética, estos seres —a quien bien se les puede llamar dioses, no veo inconveniente en ello— han ido desencadenando una serie de hechos que no terminaron en el hombre, sino que continuarán hasta que la evolución produzca otros dioses, unos seres iguales a sus creadores».

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

potente como para introducirnos en la dialéctica misma (interna a cada ciencia) de las ciencias humanas. Un significado que pueda ser él mismo elaborado según los métodos de la construcción gnoseológica, a partir del análisis de las ciencias efectivas, y no en virtud de decretos *a priori* que pretenden manifestar axiomas ontológicos carentes de valor gnoseológico.

7. El hilo conductor de nuestra construcción gnoseológica será la propia noción de «ciencia», en tanto que en ella puedan confluir los cauces que hemos llamado etiológicos y temáticos del concepto de lo *humano*, como determinación de «ciencia». Se trataría, en cierto modo, de explicar el uno por el otro, en tanto que ellos confluyen precisamente en la realidad misma de cada ciencia efectiva. Porque «humano» en su sentido temático (aisladamente considerado) es evidentemente una determinación muy vaga que abarca, como hemos dicho, muchos aspectos, de los cuales no todos ellos tienen asegurada su pertinencia gnoseológica. Pero, puesto que las propias *ciencias* son (etiológicamente) humanas (y —suponemos— que en parte también zoológicas, animales) parece evidente que si entendemos la determinación «humano» en la forma que toma en las propias *ciencias* (humanas o no humanas) tendremos, por lo menos, asegurada la pertinencia gnoseológica de esta determinación. Sin duda, el rigor con que se nos asegura esta pertinencia tiene como precio la restricción, acaso excesivamente enérgica, de lo «humano» a sus determinaciones gnoseológicas (científicas). Preferimos, sin embargo, metodológicamente, sacrificar, al menos en el comienzo, al rigor «geométrico» la riqueza de la idea de lo *humano* —que contiene, sin duda, muchas más cosas que las que tienen que ver con las ciencias.

Pero en el momento en que tomamos a las propias ciencias (digamos: a los componentes formales de las ciencias engeneral, y no precisamente a las ciencias humanas, para evitar la petición de principio) como *primer analogado*, o hilo conductor de la idea de lo «humano», tendremos que concluir que (cuando pasamos a la perspectiva que hemos llamado *temática*) una ciencia humana (en sentido temático) será aquella ciencia en cuyo campo aparece, de algún modo que pueda mostrarse que es interno y formal, la propia ciencia (es decir, sus componentes formales) que encarnaba, por hipótesis, la determinación de lo *humano*

Entre los componentes formales de toda ciencia figuran los *sujetos gnoseológicos* (SG) es decir, los sujetos que construyen las ciencias, en cuanto sujetos operatorios, así como también todos los momentos subjetivos que las ciencias puedan envolver. Nos atendremos a estos componentes, y en lugar de hablar siempre de «la ciencia» como analogado principal de *lo humano*, hablaremos del «sujeto gnoseológico» (SG) en cuanto que también es un sujeto humano y, eventualmente, un sujeto zoológico (con el alcance etiológico que antes hemos comentado).

De este modo una *ciencia humana*, desde la perspectiva temática, podría ya redefinirse, más rigurosamente, como una ciencia en cuyo *campo* figura el sujeto gnoseológico, que desempeña, por tanto, el papel del primer analogado (metodológico) del sujeto humano, del «Hombre». La definición anterior tiene sentido en el supuesto (que la categoría del cierre categorial asume como propio) de que el sujeto gnoseológico no aparece internamente en los campos de todas las ciencias, puesto que precisamente es eliminado formalmente de muchas de ellas, a saber, de aquellas que llamaremos *ciencias naturales* y *ciencias formales*. La tesis implícita en esta construcción es, pues, la siguiente: que todas las ciencias implican un sujeto gnoseológico (SG); que las ciencias *naturales* y *formales* son ciencias de cuyos campos ha de ser eliminado el propio sujeto gnoseológico, en tanto sujeto operatorio que construye en esos campos (en particular, esta tesis incluye el rechazo del psicologismo lógico) y que esa eliminación es un proceso formal interno a la construcción misma de las *verdades* científicas naturales y formales; que las *ciencias humanas* se caracterizarían, esencialmente, porque en sus campos reaparece el sujeto gnoseológico y que, si esta caracterización es esencial, ella ha de tener el vigor suficiente para conducirnos, entre otras cosas, a la misma estructura problemática de tales ciencias.

Nos apresuramos a constatar que esta interpretación restrictiva del adjetivo «humano» en la expresión «ciencias humanas» conserva, sin embargo, el sentido más legítimo, aunque esté contraído a determinaciones, muy estrechas para algunos, de las dos Ideas por las cuales venimos definiendo filosóficamente a lo humano; la *reflexividad* y la *libertad*. Porque ahora, el sujeto gnoseológico, que se supone reaparece en los propios campos de algunas ciencias (precisamente de aquellas que llamaremos «ciencias humanas y etológicas») realiza internamente (y según los modos característicos de cada ciencia humana) la *reflexión* del «sujeto sobre sí mismo»: el «sujeto» se hace «objeto» (es decir, aparece en el campo de una ciencia), y ese sujeto (si bien en la forma de SG) sigue siendo, desde luego, un sujeto humano. La *reflexividad* por medio de la cual se nos determinaba lo *humano*, no queda perdida —sólo queda contraída y, acaso, acendrada. En cuanto a la *libertad:* en la medida en la cual (como es costumbre) asociamos la libertad humana a la acción de los hombres (es decir, a sus operaciones) podremos también decir que la presencia de SG en los campos de las ciencias humanas asegura la presencia en estos campos de la «vida de la libertad», siquiera ella esté contraída (y, según los *gnósticos*, acendrada, y aún realizada de la forma más pura posible) a una libertad que no podrá negarse a las *operaciones* del sujeto gnoseológico, dado que, en cualquier caso, estas operaciones son tan humanas como puedan serlo las del artista, las del asesino, las del metalúrgico o las del místico.

Ahora bien: nuestro rigor en la determinación de una definición precisa del concepto de «ciencias humanas», capaz, sin embargo, de conservar la problemática filosófica, parece que nos obliga a sacar una conclusión alarmante, poco deseable por excesivamente estrecha: *sólo podríamos, al parecer, en virtud de la definición, considerar temáticamente como ciencias humanas aquellas ciencias en cuyos campos figuren las propias ciencias, o, en particular, los sujetos gnoseológicos de esas ciencias.* Pero las ciencias en cuyos campos figuran las propias ciencias de un modo formal son las llamadas «ciencias de las ciencias», por ejemplo, la *Historia de la Ciencia* (como disciplina cuasifilológica) o la *Teoría de la Ciencia* (aún cuando dudamos que esta *Teoría* sea una disciplina científica, dada la sospecha de su naturaleza filosófica). Y esta conclusión constituye una restricción, excesiva a todas luces, del concepto extensional de «ciencia humana» que intenta-

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

mos delimitar. Porque aún cuando la *Historia de la Ciencia* figure evidentemente con todo derecho en la *extensión* del concepto de «ciencias humanas», no puede, en modo alguno, pretender reemplarzar a todas las demás. Por consiguiente, nuestra restricción inicial (que se inspiraba en un imperativo de rigor constructivo) del *sujeto humano* al *sujeto gnoseológico,* parece conllevar, como corolario de todo punto indeseable, por lo estrecho, la restricción de la clase de las «ciencias humanas» a uno solo de sus «elementos representativos», la Historia de la Ciencia. Y sobre el modelo de análisis de la Historia de la Ciencia difícilmente podríamos, siguiendo un camino progresivo (el camino del *progressus,* orientado a extender la estructura de esta ciencia a las otras ciencias que la admitieran) fundar una doctrina de las ciencias humanas, porque las transiciones serían siempre eventuales, contingentes y nunca serían seguras, sino meramente metafóricas, dado que SG, así entendido, debería quedar recluído en el campo de la «ciencia de la ciencia» en el cual se había conformado.

8. Sin embargo, creemos que nuestro camino no está cerrado, si lo seguimos en el sentido del *regressus,* si, en lugar de tomar globalmente la noción de «ciencia» (o incluso la noción de SG) regresamos hacia su propia estructura formal gnoseológica. Como base para la descripción de esta estructura tomamos, por nuestra parte, la teoría del *cierre categorial* (cuyos rasgos pertinentes a nuestro presente propósito ofrecemos en el párrafo 2). Ahora bien, la teoría del cierre categorial se basa en el principio de que las ciencias particulares y, en especial, las ciencias humanas, lejos de proceder de la filosofía, o de la virtud de algún tipo de *corte epistemológico,* se constituyen a partir de tecnologías categoriales previamente dadas, que siguen desarrollándose ulteriormente a través precisamente de las propias ciencias categoriales. Cada ciencia humana particular se supondrá, según esto, inserta en el proceso histórico cultural del desenvolvimiento dialéctico de una *categoría.* De suerte que el cierre categorial en virtud del cual se organiza una ciencia positiva, no sería otra cosa sino un episodio del despliegue histórico de la categoría respectiva. La *Economía política* se constituye como ciencia humana en época reciente (según Marx, a mediados del siglo XVIII, con los fisiócratas): pero la *Economía política* brota de la misma «razón económica mundana» que actúa en los banqueros, en los administradores, en los hombres de Estado: Quesnay, como «sujeto gnoseológico» de la nueva ciencia, no está muy lejos de Colbert (60). La *lingüística estructural* es una ciencia humana muy reciente y uno de los principios sobre los cuales se asienta es el principio de la «doble articulación». Pero quien descubrió esta fundamental estructura del lenguaje humano, no estaba muy lejos, por sus operaciones, de aquellos «tecnólogos» que crearon la escritura alfabética (61). El cultivador de la ciencia histórica del *Derecho romano* no procede de un modo muy distinto, en cuanto SG, es decir, en cuanto científico, a como procedía el propio pretor de la época clásica; porque el pretor, en la época clásica del Derecho romano (siglo II a siglo III) tenía, como misión principal, redactar una *fórmula* (dirigida al *iudex* o al jurado) que sólo puede entenderse como resultado de operaciones estrictamente idénticas (una de ellas incluso se llama la *demonstratio*) a aquellas que debe realizar el sujeto gnoseológico (el romanista, el historiador o científico del Derecho romano), al estudiar el propio proceso jurídico romano, en el que aparece la figura del *praetor.* Las *fórmulas* del pretor clásico son, a la vez que un material de una ciencia, algo muy similar a la ciencia misma —así como el pretor estudiado por el romanista es, él mismo, algo muy similar a un romanista, en tanto *reflexiona* sobre las propias normas jurídicas romanas de un modo, para decirlo tan rápida como inadecuadamente, «metalingüístico».

Pero si esto es así, si cada *ciencia* es un episodio del proceso de desenvolvimiento histórico de una *categoría,* podría afirmarse (regresivamente, etiológicamente) que en las propias categorías (en su estadio precientífico, en su estadio tecnológico o mítico) han de estar prefiguradas y aún conformados los componentes formales de las ciencias ulteriores, puesto que éstas no pueden tampoco haber «salido de la nada». La restricción con la cual nuestro método parecía amenazarnos (si el *hombre* que aparece en los campos científicos se interpreta como SG, entonces el concepto de «ciencia humana» se recluiría en el concepto de una «ciencia de la ciencia») se levanta al mismo ritmo según el cual esa ciencia va resultando ser afin a la propia categoría en la cual madura. Una «ciencia humana» es «ciencia de la ciencia» pero en la medida en que toda categoría antropológica tiene, a su vez, que ver con una ciencia, es su prefiguración. Y, desde esta perspectiva, dejaría de ser absurda, o simplemente extravagante, la esperanza de extender, al conjunto de las ciencias humanas las características que podamos determinar en el sujeto gnoseológico de cualquier ciencia, en la medida en que los *componentes formales* de SG también han de ser, de algún modo, componentes preexistentes en otras categorías culturales.

Alcanza, ahora, un peso muy considerable —en el conjunto de una argumentación gnoseológica, tal como la entendemos— la circunstancia de que son los propios *científicos* de las ciencias humanas quienes, no ya a partir de preocupaciones filosóficas generales, sino a partir de su propia experiencia, de la familiaridad con sus propios campos de estudio, han observado insistentemente (una insistencia que es preciso interpretar de una vez en términos gnoseológicos) esta afinidad con los sujetos mismos que figuran en sus campos respectivos, en cuanto sujetos gnoseológicos. Nos referimos, no ya precisamente (lo que ya es mucho) a la tendencia a asimilarse (diríamos: «a rebajarse») a los «objetos» estudiados —el caso de Morgan o de Malinowsky, «disfrazándose» de *seneka* o de *trobriandes* respectivamente, o el caso de Lorenz graznando delante de sus patitos (62)— sino a la tendencia recíproca, a la tendencia a asimilar («elevándolos») a los «objetos» estudiados a la condición de sujetos gnoseológicos. Los Kellog, estudiando a *Gua* —el pequeño chimpancé hembra al que criaron junto con su hijo *Donald*— creen poder determinar cuatro tipos de vocalizaciones suyas, una de las cuales, una suerte de gruñido *(the food-bark)* era producida por *Gua* cuando se preparaba para comer. «The food-bark, jugded by human stan-

(60) G. Bueno: *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política.* Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972.

(61) G. Mounin *Historia de la Lingüística,* trad. esp. Madrid, Gredos, 1971, cap. II, 5 (egripcios, pág. 48); cap. VI, 2 (fenicios, pág. 78); cap. VIII, 2 (griegos, pág. 93).

(62) K. Lorenz, *El anillo del Rey Salomón, apud.* Tomás R. Fernández, *Culturas animales,* en *El Basilisco,* nº 1, pág. 18.

(63) W.N. Kellog et L.A. Kellog, *The Ape and The Child* (facsímil de Hofner, New York, 1967) cap. XII, pág. 283.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

dards, seems clearly to be a pleasant sort of utterance, frecuently one of anticipation» (63). Ahora bien: esta anticipación o *prolepsis* del alimento por el gruñido es, evidentemente, una *operación* de los Kellog, pero es también una operación que los Kellog atribuyen al chimpancé (el gruñido como operación de anticipación) puesto que lo que *anticipaban* los Kellog, era que el chimpancé *anticipaba* el alimento con su gruñido (otra cuestión es la del carácter mentalista o no mentalista de esta atribución de *prolepsis* al chimpancé, en la forma en que lo hacían los Kellog). Refiriéndonos al lenguaje de las abejas: el científico (von Frisch) observando la danza del coleteo, puede predecir en qué dirección está el alimento y donde va a ir la abeja.«En un tiempo, el resultado de mis experimentos parecía demasiado fantástico para ser admitido. Me preguntaba si las abejas de mi colmena de observación no se habrían convertido, quizás, en una especie de abejas científicas [dado el modo de tomar la dirección de la danza en función de la dirección de un sol invisible y de la gravedad] ...Si conocemos esta relación entre el número de vueltas y la distancia del alimento, podemos determinar, por medio de un cronómetro, a qué distancia aproximadamente ha volado una abeja danzarina. Las abejas de la colmena también pueden comprender el significado del número de vueltas de la danzarina y pueden percibir la distancia a la cual deben volar para encontrar alimento» (64). El campo de la Economía política contiene operaciones (cálculos, por ejemplo) similares a las del economista, que sin aquellas operaciones parece no podría llevar adelante el desarrollo de sus análisis. Alfred Marshall abre su *Principios de Economía* con múltiples consideraciones que giran sin embargo en torno a la idea de hasta qué punto las «leyes» que el economista establece, las causas y motivos que el economista intenta buscar, son del mismo género de aquellas que los propios hombres prácticos estudiados por el economista reconocen: «He stimates the incentives to action by their effects just in the same way as people do in common life» (65). Cuando Chomsky, que ha construido, como gramático, unas reglas de transformación, las atribuye a los propios hablantes (que tendrían a su modo conciencia de esas reglas de transformación y, por tenerla, la tesis sobre las reglas, de Chomsky, sería verdadera) en cierto modo lo que hace es transferir el «gramático» (*sujeto* gnoseológico) al «hablante» (*objeto* del campo de la Lingüística) y, sobre todo, recíprocamente convertir al «hablante» en una suerte de «gramático». Estamos, al parecer, ante una especie de ciencia *fenomenológica* a nivel operatorio (66).

§ 2. ANALISIS DEL CONCEPTO DE SUJETO GNOSEOLOGICO (SG) DESDE TEORIA DEL CIERRE CATEGORIAL

1. Una construcción científica (un *teorema)* puede considerarse inserta en un espacio de tres ejes (uno *sintáctico,* otro *semántico,* un tercero *pragmático)* cada uno de los cuales se supone a su vez dividido en tres segmentos o sectores: El sector de los *términos,* el de las *relaciones* y el de las *operaciones* constituyen las tres partes del eje *sintáctico;* el eje *semántico* comprende al sector *fenomenológico,* al sector *fisicalista* y al *ontológico* (o *esencial);* el sector *autológico,* junto con el *dialógico* y el *normativo,* completa las tres partes del eje *pragmático.*

En la medida en que los tres ejes gnoseológicos son abstractos, entenderemos siempre cada uno de los sectores de un eje dado como algo que se da compuesto alternativamente con sectores de otros ejes. Así, los *términos* se nos determinarán inmediatamente, o bien como términos *fenomenológicos* dentro de un curso *autológico,* o bien como términos *fisicalistas* en un curso *dialógico,* etc., etc.

En el análisis gnoseológico de una ciencia dada (de un *teorema* científico, eminentemente) trataremos de determinar el lugar que corresponda a cada una de sus partes o momentos. Si estamos ante un teorema geométrico sobre triángulos, los puntos y las rectas dados en la figura pueden figurar como *términos fenomenológicos,* distintos de los términos dados *esencialmente* a lo largo de la construcción («punto matemático» como intersección de rectas; «rectas geométricas», que son invisibles: lo que percibimos son superficies estrechísimas); *adosar* triángulos por sus lados, puede ser una *operación;* la igualdad de sus ángulos, si eventualmente es isósceles, sera una *relación.*

2. Entre todos los componentes de un *teorema* —en tanto paradigma de una construcción científica— cabe establecer una clasificación basada en la oposición, de significado epistemológico, entre un plano *subjetivo* y un plano *objetivo.* Como no es posible aquí extendernos al respecto, entenderemos estos términos en su sentido corriente. Lo «subjetivo» lo referiremos a la propia actividad humana (o animal) estructurada en un espacio *segundogenérico* (67). Lo «objetivo» lo referiremos a la «realidad misma» que se mantiene «por encima» de la subjetividad, aún cuando se nos de a través de ella: lo *objetivo* tanto es de naturaleza *primogenérica* como *terciogenérica* (68). Supondremos que la *subjetividad* y la *objetividad* no son las dos mitades yuxtapuestas del Mundo *(res cogitans* y *res extensa)* sino que se comportan entre sí como conceptos *conjugados:* lo que es subjetivo se nos aparece como el nexo entre múltiples objetividades y recíprocamente (69).

¿Cabe repartir los diferentes *sectores* gnoseológicos, arriba enumerados, en alguna de estas dos rúbricas —la *subjetiva* y la *objetiva?.* Parece evidente que hay sectores que pueden alternativamente figurar en las dos rúbricas, según la naturaleza de sus contenidos (por ejemplo, los *términos* podrán ser unas veces subjetivos y otras veces objetivos). Pero hay sectores que sólo mantienen su significado cuando se insertan en el plano de la subjetividad. Tal le ocurre al sector fenomenológico del eje semántico: los *fenómenos* dicen siempre referencia a un sujeto (los colores son fenómenos físicos —no esencias físicas, aun cuando lo sean psicológicas— que suponen los ojos de quien lo percibe). Tampoco el sector operatorio del eje sintáctico tiene sentido al margen de la subjetividad, puesto que las operaciones implican siempre el su-

(64) K. von Frisch, *Las abejas,* trad. esp. Buenos Aires, Lautaro, 1958, cap. III, pág. 92.

(65) Alfred Marshall, *Principles of Economics,* McMillan, ed. 1966.

(66) Tal sería una posible interpretación gnoseológica del «innatismo lingüístico» de N. Chomsky, así como de su concepto de «competencia lingüística». Vid., por ejemplo, *Aspectos de la teoría de la Sintaxis,* trad. C.P. Otero, Madrid, Aguilar, 1970, pág. 27 y ss.

(67) G. Bueno: *Ensayos materialistas,* Madrid, Taurus, 1972, pág. 291 y ss.

(68) G. Bueno., op. cit.

(69) G. Bueno, *Conceptos conjugados,* en *El Basilisco,* nº 1, págs. 88-92.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

jeto que las realiza. No hay adición o multiplicación en Aritmética al margen de las operaciones del matemático (cuando componemos los números «5» y «7» en la expresión «5+7», no son estos números los que se componen por sí mismos —pensar otra cosa sería escandaloso «antropomorfismo»— sino el matemático). En cuanto al eje *pragmático* es evidente que sus tres sectores incluyen formalmente la subjetividad, porque no podríamos pensar uno sólo de ellos que, por el hecho de estar dado, no nos obligase a «reproducir» íntegramente al sujeto gnoseológico.

Llamaremos «sujeto gnoseológico» (SG) al sujeto en tanto que está determinado por los momentos gnoseológicos de componente *subjetivo,* en el sentido dicho. SG es así un concepto complejo, no simple o sustancialista, y sólo tiene sentido cuando se le considera *in medias res,* en el curso mismo de la construcción científica, no antes ni después de ella. SG es un concepto complejo en cuanto tiene que ver con los *fenómenos,* y entonces se nos determina como «sujeto cognoscente» o «percipiente»; en cuanto tiene que ver con el sector de las *operaciones* se nos determina como «sujeto operatorio» (por ejemplo, en el sentido de Bridgman); en cuanto se mantiene en conexión con otros sujetos, se nos determina como «sujeto *dialógico*» (y comprende categorías tan internas a la vida científica como puedan serlo las de «controversia» o las de «argumentación de *Baroco*»).

En cualquier caso, lo que nos importa subrayar es que, tanto SG como sus componentes, no deben entenderse como conceptos psicológicos, puesto que son conceptos gnoseológicos. Un «autologismo», por ejemplo, es una figura gnoseológica de naturaleza tan *formal* (en el sentido de «parte formal»), en el curso de un teorema, como pueda serlo una relación objetiva. (En un desarrollo algebráico tal como el de la serie de Taylor, sólo a través del concepto de *autologismo* puede entenderse el sentido de muchos de sus componentes, como pueden serlo los símbolos factoriales; la igualdad $a^0=1$, sólo puede ser justificada como resultado de una *síntesis* de diversos autologismos).

Sin excluir a los restantes componentes, y recurriendo a ellos cuando sea preciso, nosotros sobreentenderemos, por antonomasia, al hablar de sujeto gnoseológico (SG), al *sujeto operatorio,* dada, por un lado, la peculiar relevancia que corresponde (dentro de la teoría del cierre categorial) a las *operaciones* en el conjunto del proceso de las ciencias y dada, por otro lado, la inequívoca naturaleza «subjetiva» de las operaciones científicas. En virtud de esta naturaleza, decimos que el significado de una operación sólo se nos da a través de su propia ejecución. No sería posible dar cuenta a nadie de lo que significa una operación científica por vía «representativa»; solo *ejercitativamente* puede ser captado su sentido. *El sentido de una operación es su propio ejercicio* (otra cuestión es la de si es posible aproximarse al significado de una operación a través del ejercicio de otras similares).

3. Suponemos que las operaciones científicas tienen lugar por la mediación de un SG corpóreo —puesto que las operaciones científicas son entendidas, dentro de la teoría del cierre categorial, como «manipulaciones» con términos fisicalistas. Y esto vale incluso para las ciencias llamadas *formales* (los símbolos algebráicos son entidades físicas y son entidades físicas los guarismos: las operaciones se ejercitan sobre estos y no sobre los números *esenciales).* Estas operaciones podrían reducirse, como a sus elementos, a las dos siguientes: la *aproximación* y la *separación* de los términos operados. Tal es el punto de vista que mantuvo Bacon de Verulam (70) y que reaparece en Locke (71) y también en Dalton (72). Por nuestra parte, procederemos no ya como si todas las operaciones pudieran ser *reducidas* a la *aproximación* y *separación* de términos fisicalistas (simples o complejos) pero sí como si en toda operación científica hubiera que contar siempre de algún modo, formal u oblicuo, con una *aproximación* y una *separación,* en sentido estricto.

Ahora bien: tanto la aproximación como la separación de los contenidos fisicalistas implican relaciones *sui generis* de distancia. Se trata de una «distancia» que no es propiamente métrica (o geométrica, topológica) puesto que la distancia métrica entre los símbolos «x», «y», en la operación «x+y» no es pertinente absolutamente (a lo sumo, lo es simbólicamente, dentro del código de escritura algebráica): la distancia métrica entre dos puntos de un espacio plano real $R^2=R\times R$ d x, y)$=|x_1-y_1|+|x_2-y_2|$ es una *cuantificación* categorial de la «distancia gnoseológica». La distancia gnoseológica es propiamente una relación *esencial (terciogenérica)* —no es sólo una relación *mental (segundogenérica)*— porque ella incluye un tipo de *presencia* (co-presencia) entre los términos distanciados que no tiene sentido físico alguno, en el momento en que no admitimos la «acción a distancia». Designaremos como *presencia apotética* a este tipo de presencia a «distancia gnoseológica». (ἀπό= lejos), y la diferenciaremos de la presencia *paratética,* que es la presencia física, definible por la contiguidad, en el sentido físico. No podemos aquí tratar las cuestiones implicadas en esta relación de contigüidad, o presencia paratética; sugeriremos, simplemente, que para hablar de contigüidad, sería precisa una acción física entre los términos, supuesto que no existe la acción a distancia (la contigüidad, según esto, habría que entenderla como una relación física, como negación de la distancia —si se quiere como negación de una negación en tanto que la distancia es, a su vez, la negación de acción inmediata entre términos entre los cuales cabe interponer otros términos de su «escala»).

La presencia *apotética* es entonces el marco en el cual únicamente cobran sentido las operaciones de la *aproximación* y la *separación.* La *aproximación,* porque solo los términos que previamente se daban a distancia, pueden ser aproximados (de dos términos que estuviesen dados en contigüidad permanente, solidarios el uno del otro, no podría decirse que se hubieran aproximado). La *separación*, porque ella misma constituye el desarrollo de la presencia apotética. Partiendo de dos términos *apotéti-*

(70) F. Bacón, *Novum Organon,* I, 4: «An opera nil aliud potest homo, quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat; reliqua Natura intus transigit» (*The Works,* ed. Spedding, vol. I, pág. 242). La *reducción* de todo proceso real (nacimiento, muerte, gloria, creación artística...) a estas dos situaciones (dadas en el plano *primogenérico*) no implica necesariamente un «formalismo» mecanicista, puesto que los *términos* de esas aproximaciones y separaciones han de ser dados ya a ciertas escala y ellos no tienen por qué figurar a su vez como resultado de aproximaciones o de separaciones. La reducción primogenérica habría sido ensayada por los atomistas griegos (y ello, aún deteniendo el proceso de los átomos), si seguimos lo que nos dice Aristóteles (*De Coello,* III, 4; 303 a 3): Que, según ellos (los atomistas) todas las cosas se generan por la «aproximación entretejida» (*symplokê*) y por la *separación* o *dispersión* (*peripálexis*).

(71) J. Locke, *Ensayo,* lib. II, cap. 12.

(72) En su *New System of Chemical Philosophy,* 1908, decía Dalton: All the changes we can produce, consist in separating particles that are in a state of cohesion or combination, an joing those that were previously at a distance».

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

camente relacionados, podríamos decir que la *aproximación* tiende a negar la relación de distancia convirtiéndola, en el límite, en *contigüidad* (d = 0, «distancia cero», es decir, negación de distancia) y, más aún, en identidad sustancial, realización de la relación de *congruencia.* La *separación* tiende también a negar la relación apotética cuando se hace infinita y se convierte en no-distancia (en impresencia entre los términos, como se ve, por ejemplo, en la ecuación de la gravitación, cuando d tiende a infinito). Según esto, la *separación* resulta ser una operación en tanto es negación de la contigüidad o de la identidad sustancial (congruencia realizada); la *aproximación* es operación en tanto es negación de la separación, en tanto es «aproximación a la contigüidad» y, en el límite, a la «identidad sustancial» (la que se establece, incluso en las ciencias formales, por ejemplo, en la operación idempotente a O a = a, que suponemos incluye intencionalmente la *superposición* física «sin residuos» de la primera *mención* de «a» a la segunda *mención* de «a» y de ambas a la tercera; por tanto, la *congruencia* de las tres menciones de este símbolo). *Aproximación* y *separación* son, según esto, operaciones recíprocas y sólo en esta su reciprocidad, el aproximar y el separar físico (los desplazamientos correspondientes) alcanzan su significado gnoseológico operatorio.

En la medida en que suponemos que toda operacion tiene lugar entre términos apotéticamente relacionados, cabe decir que las operaciones, si bien se ejercen necesariamente sobre términos físicos, (fisicalistas), no son «entidades físicas» susceptibles de ser insertadas en un espacio físico (primogenérico). Es preciso insertarlas en un «espacio lógico» (lógico material, terciogenérico y, según algunos, segundogenérico).

Desde el punto de vista físico cabe decir que la *presencia apotética* es *fenoménica,* en tanto que la distancia entre los términos es «aparente» y sólo tiene lugar a través de SG. La copresencia de la Tierra y la Luna, como co-presencia apotética, no es física, puesto que no hay acción a distancia (físicamente, la Tierra y la Luna solamente por intermedio de sus campos gravitatorios, electromagnéticos —anegados en los cuales desaparecen por cierto como tales *términos*— interaccionan físicamente). La presencia paratética puede ser *esencial,* aun cuando sea *fenoménica* la figura de los términos que se vinculan por el intermedio de una acción física.

Podría decirse, según esto, que la *distancia* (apotética) es el *fenómeno* así como la proposición conversa, a saber, que el *fenómeno,* es siempre una *distancia.* Diríamos que un *fenómeno* que no aparezca a *distancia apotética* del sujeto, pierde la forma de objeto identificándose con el sujeto mismo, con un «contenido de su conciencia».

4. Las operaciones son, de algún modo, de acuerdo con lo que venimos diciendo, operaciones apotéticas, operaciones ejecutadas en un espacio apotético. Ello nos permite establecer.

a) Que las operaciones tienen que ver con la *semejanza.* La oposición clásica (de Hume) entre *semejanza* y *contigüidad* (que en otro lugar hemos coordinado con la oposición kantiana entre *Lógica* y *Estética* y con oposiciones establecidas más recientemente, tales como las que median entre *metáfora* y *metonimia)* (73) tendría que ver con la oposición entre la presencia *apotética* y la presencia *paratética.* Habría que mostrar que, puesto que la distancia es la semejanza (o la implica) —así como su conversa— entonces también el fenómeno es (o implica) la semejanza (así como su conversa). El «arbol-ahí» *(apotético)* sólo en cuanto *semejante* (enclasado) a otros árboles (y, en general, a otros objetos que ocupan *su lugar,* como punto de permutación) podría tomar la figura de «árbol»: tal es seguramente algo que está en el fondo de la doctrina de las Ideas-clase de Platón.

b) La distancia (y las operaciones con ella) a través de la semejanza (que es el *fenómeno,* por ella implicada) tiene que ver con la *memoria,* con el autologísmo del recuerdo. Diríamos, tambien platónicamente, que percibir una semejanza (por tanto, una distancia) es tanto como recordar y, recíprocamente (lo que tiene ya un interés crítico-gnoseológico, en el contexto de la crítica al mentalismo), *recordar* es tanto como percibir una *distancia.* Tendríamos así, al menos, una forma de afrontar positivamente (de un modo no «mentalista») el fenómeno subjetivo del *recuerdo* y todo lo que con él se vincula, y al margen de lo cual es *totalmente imposible* dar un paso en el análisis de las ciencias humanas y etológicas.

En realidad, diríamos, que el «campo de los *fenómenos apotéticos*» se propone aquí como un concepto gnoseológico capaz de sustituír al concepto de «campo de los fenómenos *mentales*» (o «internos», o «émicos», en el sentido de Pike (74)) a efectos de la Psicología objetiva, de la Lingüística, y de la Gnoseología en general. La propia *subjetividad* de SG podría ser redefinida por medio del concepto de las *estructuras apotéticas.*

c) Por último, la *distancia* (y, con ella, la aproximación) tiene que ver con las *prolepsis* (digamos, con el *Futuro,* en tanto que reproducción por semejanza de acontecimientos ya dados «en el recuerdo», según la doctrina epicúrea (75)). Es decir, por tanto, con la *finalidad,* con

(73) D. Hume (*Teatrise,* lib. I., parte I, IV secc.) introduce su tipología de *asociaciones* fundándose en que «la imaginación compone ideas *simples* para dar lugar a ideas *complejas*». La ambigüedad de Hume estriba en que esas «ideas», a la vez que poseen un aspecto psicológico, presentan un aspecto lógico-material (las ideas simples son *partes* y las complejas con *totalidades*). Hume había comenzado por distinguir tres géneros de «composición»: por *semejanza,* por *contigüidad* (espacial y temporal) y por *causa-efecto.* Pero enseguida (ibid. lib. I, parte 3, II sec.) sostiene que las relaciones de causa-efecto son «asociaciones por contigüidad» (en condiciones especiales), con lo cual su tipología se resuelve en la oposición binaria *contigüidad / semejanza.* ¿No es casi indiscutible la coordinabilidad de la distinción de Hume (cuando se desplaza a un plano trascendental-holótico) con la fundamental distinción kantiana entre *intuiciones* (estéticas) y *conceptos* (lógicos)?. Las *intuiciones* de Kant son aquí precisamente el *espacio* y el *tiempo* y se diferencian de los *conceptos* en que no son «formas puras», no son «distributivas» (*diskursiver*), sino «atributivas». Diríamos: Sus partes estan ligadas *por contigüidad.* En todo caso, Kant utiliza el lenguaje holótico: el Tiempo es *forma pura* de la intuición sensible, de suerte que los «diferentes tiempos sólo son partes [nematológicas] del mismo tiempo» *(Verschiedene Zeiten sind nur Teile ebederselben Zeit).* Aquí encontraríamos un nexo (distinto del que sugiere Habermas) entre la oposición *Estética / Lógica* de Kant y la oposición *Ideográfico / Nomotético* de Windelband-Rickert (véase nota nº 56). La distinción entre las composiciones por contigüidad y las composiciones por semejanza, en su perspectiva humana, se habría desarrollado, con una fertilidad sistemática insospechada, por ejemplo, en la teoría de la magia de J.G. Frazar (*La Rama dorada,* 3: *Magia homeopática* —«por semejanza»— y *Magia contaminante* =«*por contigüidad*»=) y en la teoría el razonamiento de A. Binet (*La Psicología del razonamiento,* cap. III: Comparación de la percepción y el silogismo). La importancia que, en nuestros días, en Lingüística, en Psicoanálisis, han alcanzado distinciones tales como *sintagma/paradigma,* o *metáfora/metonimia,* habría que subordinarla a la importancia de las distinciones que hemos comentado. «Sintagma» incluye contigüidad de los puntos de la cadena y «paradigma» incluye semejanza. La «afasia de selección» (metafórica) y la «afasia de contigüidad» (metonímica) de Jakobson, se mantienen también en el ámbito de las relaciones de similaridad y de las de contigüidad, respectivamente (*Fundamentos del Lenguaje,* cap. V). Lo mismo se diga de la distinción entre *segmentación* y *sustitución* como operaciones fundamentales de la Lingüística estructural (E. Benveniste, *Problemes de Linguistique générale,* Gallimard 1966). La interpretación de Lacan de los conceptos freudianos de *condensación (Verdichtung)* y de *desplazamiento (Verschiebung)* —correspondiente a la metáfora y a la metonimia— es también muy conocida (Lacan *Ecrits,* p.e. págs. 688-689).

(74) Pike, *Etic and Emic stand points of description of Behavior,* en *Language.* op. cit. pág. 37-72.

(75) Diógenes Laercio, *Epicuro,* &24.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

la coordenación de los objetos apotéticos operables. Las operaciones de las ciencias sólo llegan a ser tales cuando están insertas en *cursos* o cadenas operatorias capaces de construir entre sí, dentro de una estrategia científica que implica un *plan* (una finalidad), que aquí no podemos redefinir adecuadamente, eliminando sus componentes «mentalistas» (76).

5. La ciencia es ciencia, según la doctrina del cierre categorial, en la medida en que, tras complejos cursos de construcciones operatorias, puede llegar a establecer *verdades objetivas*. No queremos decir con esto que la ciencia se reduzca a esas verdades —porque también contiene formalmente errores y otras muchas cosas que no son ni verdades ni errores, sino un tejido complejísimo de términos y relaciones dadas en planos diversos, que se entrecruzan. Pero las *verdades* vendrían a ser como los nudos que atan los innumerables hilos de la trama: sin aquellos, ésta se afloja y el todo desaparece.

¿Cómo es posible alcanzar verdades objetivas a partir de procesos que incluyen formalmente la subjetividad en las construcciones operatorias?. Nosotros hemos querido evitar siempre (a la manera como se evita una tautología) la respuesta a esta pregunta apelando a la imagen de la «reproducción», a la imagen del «reflejo» que alienta en el fondo de la teoría de la verdad tarskiana (las operaciones alcanzarían una composición de términos tal que reproduce o refleja un estado de cosas real). En lugar de este tipo de respuestas, la teoría del cierre categorial intenta poner la verdad científica en las mismas conexiones objetivas de los términos del campo, precisamente cuando esas conexiones incluyen una identidad sintética (77).

Pero esto es tanto como decir que la verdad objetiva se nos manifiesta, no ya tanto en el momento de la *posición* de las operaciones (que re-producen la situación real isomorfa), cuanto en el momento (dialéctico) de la *eliminación* de las mismas operaciones, por medio de las cuales aparecieron los términos entre los cuales descansan las verdades científicas. Tampoco podemos entrar aquí en el análisis de este fundamental proceso dialéctico gnoseológico de la *eliminación de las operaciones* (78). Tan solo diremos aquí al respecto que para que este proceso pueda tener lugar hay que suponer dado el conjunto de más de una operación y la *resultante* de relaciones entre los términos directos que ellos operan, cuando estas resultancias sean a la vez condición de la misma confluencia operatoria. Es la *identidad* en la que hacemos consistir la verdad aquello mismo que *segrega* a las operaciones del complejo de los términos que las soportan.

Una conclusión de especial significado para nuestros actuales propósitos tenemos que extraer: la eliminación de las operaciones, en cuanto condición de la verdad científica objetiva, incluye, de un modo u otro, la eliminación de la presencia apotética entre los términos sometidos al proceso operatorio, así como su sustitución por nexos paratéticos a través de los cuales puedan tener lugar las identidades sustanciales en torno a las cuales se anudarían los cursos cerrados categoriales, en su sentido más fuerte. Tampoco es propio de este artículo exponer más en detalle este punto fundamental.

§ 3. EXPOSICION DIALECTICA DE LA DISTINCION ENTRE METODOLOGIAS $\propto$ Y METODOLOGIAS β

1. Las ciencias humanas (en cuanto, según hemos dicho, forman parte solidaria del *genus proximum* «ciencias humanas y etológicas») son aquellas ciencias en cuyos campos figura formalmente el sujeto gnoseológico (SG), y se oponen a las ciencias no humanas (físicas, formales) entendidas como aquel conjunto de ciencias en cuyos campos no figura SG, en virtud del proceso de la «eliminación de las operaciones».

Pero la ciencia de un campo en el que figura SG (eminentemente, el sujeto operatorio) es una ciencia que *reconoce* la presencia formal de ese sujeto operatorio, ante todo, desde luego, en el plano *fenomenológico* (puesto que, de otro modo, carecería de significado gnoseológico ese reconocimiento). Pero también en el plano *fisicalista* (los sujetos operatorios son corpóreos, organismos animales que «operan» inteligentemente, a la manera como operaba Sultán, en las experiencias de Köhler, enchufando cañas en Tenerife) e incluso en el plano *esencial* (mediante la «reconstrucción» de esas operaciones a partir de *factores* que hayan sido ellos mismos, a su vez, operatoriamente construidos).

Llamaremos *metodologías β-operatorias* a todos aquellos procedimientos (y, por extensión, a los aspectos, fases o situaciones de las ciencias en ellos implicados) por medio de los cuales un campo gnoseológico intenta ser elaborado científicamente a la misma «escala» de los componentes formales del sujeto gnoseológico que utiliza tales métodos, es decir, aquellos procedimientos que incluyen el intento de organizar científicamente un campo en tanto él *reproduce* análogamente las mismas operaciones (para referirnos a lo principal) que debe ejecutar el sujeto gnoseológico para organizarlo.

Esta definición de las *metodologías β-operatorias* es puramente abstracta, cuando se la considera en sí misma y su significado gnoseológico sólo se dibuja en el momento en el que se tiene en cuenta la estructura dialéctica que conviene a esta definición, cuando se la inserta en la teoría del *cierre categorial*. En efecto: si suponemos que el *cierre* de una ciencia cualquiera incluye, en principio, la «eliminación de las operaciones», una ciencia que utilice una metodología -operatoria ha de presentársenos, ante todo, como una ciencia problemática y aún contradictoria. Porque la eliminación de las operaciones, en las metodologías , envolvería la eliminación de sus análogas en el campo, en tanto a su escala no fuera posible un cierre objetivo. Por ello, reconoceríamos en el propio

(76) E.S. Russell, *La finalidad de las actividades orgánicas*, trad. esp. Madrid, Espasa Calpe, 1948. A. Rosenblueth, N. Wiener, J. Bigelov, *Behavior purpose and theleology*. Phylosophy of Science, 1943, 10, 18-24. Woodfield, *Teleology*, 1973.

(77) La «verdad» del átomo de Bohr (y los límites de esa verdad) se «localizaría» en la identidad entre términos tales como el simbolizado por la expresión: $(m^2\ 2\pi^2Z^2e^4 / ch^2)$ y el simbolizado por la expresión $3.10^{18}.4/\ 3646'13.3.10^{18}$ y que suele abreviarse por medio de la letra R (constante de Rydberg). Ver *Ensayos Materialistas*, pág. 428.

(78) Con la expresión «eliminación de las operaciones» designamos, no un proceso *ad hoc* de abstracción de la parte subjetiva (operatoria) —para retener los contenidos objetivos operados— sino una *resultancia* que sólo podría tener lugar en las mismas confluencias de cursos operatorios múltiples y cuyo análisis no es propio de esta nota. Denotativamente, «eliminación de las operaciones» cubre tanto la eliminación del operador «+» en la composición de vectores, cuando esta composición se resuelve en un vector-suma, «segregable» de los sumandos, como a la eliminación de las coordenadas en el tensor que se configura a partir de *ellas*.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

concepto de las metodologías β, en cuanto metodologías científicas, el principio crítico mismo en virtud del cual el proceso de «eliminación de las operaciones» tiende también de algún modo a eliminar las metodologías β del ámbito de las ciencias humanas, regresando hacia un plano en donde las operaciones (así como los otros componentes de SG) desaparezcan formalmente del campo gnoseológico en el cual habían comenzado por figurar.

Estas metodologías que, partiendo de las metodologías β-operatorias, regresan a un plano en el cual las operaciones (y demás componentes de SG) del campo gnoseológico han desaparecido como tales, factorizadas en sus componentes *objetivos,* serán llamadas metodologías *α-operatorias.* Y en la medida en que estas metodologías α-operatorias alcanzadas en virtud de un proceso interno a las propias ciencias etológicas y humanas resulten estar alineadas con las metodologías regulares de las ciencias físicas y formales, podremos extender también (por una cierta metonomia) el ámbito de aquel concepto a los campos de las ciencias naturales y formales.

De este modo, el concepto de las metodologías α-operatorias adquiere una determinación (intensional) nueva, a saber: las metodologías que no se ocupan de campos en los cuales puedan figurar, ni siquiera inicialmente (fenomenológicamente) contenidos similares a SG. Por tanto, aun cuando esta «ausencia» no sea el resultado de un proceso crítico, digamos, aunque la ausencia sea más una *negación* que una *privación.* Ahora bien: en tanto puede decirse que (históricamente) la mayor parte de las ciencias naturales (y aún formales), en el estado actual (α-operatorio) de su desarrollo, son el resultado de un proceso crítico de eliminación de interpretaciones antropomórficas (míticas) previas —que pueden asimilarse a las formas de organización propias de las metodologías β— también cabrá aplicar a las propias ciencias naturales y formales el sentido fuerte (dialéctico-crítico y no meramente metonímico) del concepto de *metodologías α.*

2. La dialéctica gnoseológica que liga los conceptos de las metodologías β-operatorias y α-operatorias, en su forma más general, podría ser expuesta del modo siguiente:

a) Las metodologías β-operatorias parecen exigidas por la materia misma de los campos gnoseológicos en los cuales figuran formalmente componentes de SG, de suerte que, con respecto a ellos, el «antropomorfismo» se nos muestra tan proporcionado y obligatorio como es desproporcionado y mítico cuando se ejercita en los campos físicos y formales. Si debe rechazarse por antropomórfica y metafísica una doctrina astronómica que atribuya al Sol la capacidad de *percibir* a la Tierra, para atraerla a su campo, en cambio parece que no debe rechazar, en virtud de la misma razón, una doctrina política que atribuya a los jefes de un Estado histórico la capacidad de *percibir* a otro Estado a fin de incorporarlo a su zona de influencia: el *antropomorfismo* debe ser eliminado en el primer caso por los mismos motivos según los cuales parece debe ser postulado en el segundo caso. Si es metafísico, «antropomórfico», atribuir una operatividad al Sol cuando atrae a los planetas, no es menos metafísico (la metafísica espiritualista de Gómez Pereira y Descartes, cuya tesis sobre el automatismo de las bestias estaba dirigida a preservar la irreductibilidad del espíritu del hombre respecto a la vida zoológica) retirar la operatividad a un chimpancé para conservar en el *hombre* el privilegio de ser el único «animal lógico» (animal con *Logos)* del Universo.

Ahora bien, en virtud del proceso de la eliminación de ls operaciones, en la teoría del cierre categorial, las metodologías β-operatorias han de comenzar manifestándosenos como inadecuadas y problemáticas, no ya por ser desproporcionadas a las *figuras* de los campos a los cuales se aplican (los campos etológicos y humanos) sino por no proporcionarse, al parecer, a las exigencias del conocimiento científico *objetivo,* «impersonal», consecutivo al proceso de la eliminación de las operaciones de un cierre categorial.

Las metodologías β-operatorias habrán de experimentar, según esto, en su concepto, una rectificación dialéctica que abra caminos a las correspondientes metodologías *α* en las que pudiera tener lugar una organización según el estilo propiamente científico del campo. Las metodologías *α* operatorias podrán así dar «beligerancia» a las metodologías β-operatorias, y aún reconocer su necesidad de partir de los fenómenos β-operatorios. Pero juzgarán estas metodologías como propias de una fase (o estrato) precientífico, aunque necesario, de la ciencia (por ejemplo, la «ciencia de Fabre» será considerada como un estadio descriptivo, precientífico de la Etología conductista); como una fase *fenomenológica,* «cualitativa», a la manera como el físico podría estimar precientífica y meramente fenomenológica, aunque necesaria, a la «ciencia de los colores perceptuales», anteriormente al análisis de los colores en términos de frecuencia υ y longitud de onda λ.

b) Pero entonces, las metodologías *α*-operatorias, aún en el supuesto de que nos conduzcan a un tipo de organización científica, no podrán ser consideradas, sino por modo oblicuo (y extrínseco), como *ciencias humanas.*

Desde el punto de vista de las metodologías β, por tanto, las metodologías *α* se presentarán como científicas —pero no como conducentes a una ciencia *humana.* Las metodologías podrán reconocer la exactitud de los analisis *α*-operatorios, pero verán en ellos la «evaporación» de la escala etológica o antropológica. (es lo que ocurre, por ejemplo, cuando el estudio psicológico o etológico de los movimientos voluntarios asociados a los músculos lisos se lleva a cabo, no en el contexto —si ello fuera posible— de otras *unidades* de movimientos voluntarios, sino en el contexto de los «modelos mecánicos del músculo», o del análisis bioquímico del proceso, o del análisis fisiológico —reflexológico— del mismo).

Si las metodologías *α* juzgaban a las metodologías β como «antropomórficas» *(humanas)* pero precientíficas, las metodologías β verán en las metodologías *α* a metodologías científicas pero no *humanas.* Y en tanto que las metodologías *α* reivindiquen su derecho a conocer los campos humanos *qua tale,* parece que estarán obligadas (una vez que han cumplido su *regressus* desde los fenómenos antropomórficos a las *esencias* objetivas) a volver *(progressus)* a la escala antropomórfica y, con ello, a transformarse en metodologías β-operatorias.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

3. La importancia gnoseológica de la distinción entre metodologías *α*-operatorias y *β*-operatorias puede medirse por la influencia que ella tiene en el propio sentido de la *verdad.* Si, dentro de las metodologías *α*, la verdad conserva un estatuto análogo al que le atribuíamos en las ciencias naturales y formales (*verdad* como identidad sintética, no «tarskiana») dentro de las metodologías *β* la verdad científica (sin variar, por cierto, su conexión general con la identidad) adquiere una determinación nueva que la asimila a la definición tarskiana (79). Podría afirmarse, desde este punto de vista, que la «verdad tarskiana» es una generalización (que podría estimarse como abusiva) a todas las ciencias de la modulación particular que la verdad como identidad asume en el ámbito de las metodologías *β*-operatorias. Cuando, a partir de las ruinas de una ciudad antigua, el historiador regresa eventualmente al «plano hipodámico», como paradigma desde el cual las ruinas (*fenómenos*) quedan *esencialmente* («estructuralmente») interpretados (80) podría decirse que la *verdad* de la reconstrucción histórica es de tipo «tarskiano», puesto que cabe hablar aquí, rigurosamente, de una identidad por isomorfismo entre los planos reconstruídos por el historiador y los planos que el arquitecto utilizó efectivamente para construir la ciudad cuyas ruinas se investigan. En cambio, este tipo de identidad «isomórfica» carece de sentido —pese al uso tan frecuente que se hace de ella— interpuesto entre el *moulage* mediante el que se «reconstruye» el esqueleto del hombre de Mauer, cuya mandíbula conocemos, y el esqueleto real perdido. Sólo cabe hablar de isomorfismo entre A y B cuando tanto A como B llevan «acoplados» sistemas *operatorios* coordinables. Si podemos (y debemos) hablar de *operaciones* al referirnos al arquitecto antiguo, no podemos hablar de operaciones al referirnos a la génesis del hombre de Mauer (salvo introducir un demiurgo).

Por lo demás, este *regressus* es una *esencia,* operatoria en si misma, puede tener el alcance propio de un *regressus* sobre el *fenómeno* que la encubre, en virtud de la voluntad misma de quien configuró los fenómenos: el saber científico más actual (de tipo *β*-operatorio) es así, de algún modo, un saber que ya fué poseído por algunos hombre pretéritos. La ciencia del historiador puede equivaler ahora al descubrimiento, por parte del *plebeyo,* de la sabiduría ya poseída por el *señor* (81).

4. Si el concepto dialéctico que acabamos de diseñar acerca de las metodologías *α*-operatorias y *β*-operatorias tiene algún significado gnoseológico efectivo será debido exclusivamente a su capacidad para acoger lo más importante de las características diferenciales de las ciencias humanas en su relación con las ciencias naturales y formales; para reexponer (o dirigir la exposición) si no de toda, si de gran parte de la variedad empírica de situaciones efectivas de las ciencias (en particular, la naturaleza *polémica* de las propias ciencias humanas, y su propia situación problemática —frente a las ciencias naturales y formales—); para reintepretar el mayor número posible de rasgos significativos que permanecen mudos, como *disjecta membra,* al margen de una teoría general de las ciencias humanas capaz de organizarlos y para llevar a cabo, metódicamente, los estudios «microgno seológicos» al margen de los cuales la teoría de la ciencia está condenada a mantenerse en una perpetua vaguedad.

5. Ante todo, la línea divisoria entre las ciencias humanas y las ciencias que no lo son. Los conceptos propuestos tienen capacidad, sin duda, para establecer, al menos intencionalmente, dos grupos de ciencias, cuando utilizamos *inmediatamente* el criterio general (el criterio operatorio). Pero la eficacia demarcadora es también muy precisa y concordante cuando utilizamos *propiedades* que hemos considerado asociadas internamente a los propios criterios operatorios (o relativos a SG en general), en especial, el carácter *apotético* de SG y, eminentemente, del *sujeto operatorio.*

Ahora bien, la «concordancia demarcadora» entre los resultados de la aplicación del criterio inmediato y los resultados de la aplicación de sus propiedades puede pasar como testimonio del alto grado de proporción que media entre una doctrina y sus propósitos, puesto que, evidentemente, en ese ajuste mútuo de las partes de la doctrina es donde el todo doctrinal puede efectivamente reforzarse como tal.

Examinemos pues, antes de nada, los resultados de la reexposición de la distinción entre *ciencias humanas* y *ciencias no humanas* por medio de la *propiedad* que hemos considerado constitutiva (entre otras) de las operaciones gnoseológica, a saber: la presencialidad *apotética.*

Las ciencias *etológicas* y *humanas* podrían caracterizarse *de hecho* por su «propensión» a componer los términos de su campo por medio de los *nexos apotéticos.* Esta peculiaridad tiene inmediatamente, por sí misma, un significado gnoseológico, aunque sea de índole crítica: si las ciencias físicas han eliminado toda acción a distancia, unas ciencias caracterizadas por utilizar nexos apotéticos ¿cómo pueden ser llamadas ciencias?. La pregunta se reformula así desde la perspectiva del cierre categorial: ¿cómo son posibles los *contextos determinantes* con nexos apotéticos?.

La «presencia a distancia» o, como le llamamos técnicamente, «presencia apotética», podría ser tomada como rasgo cuasiempírico (gnoseológicamente hablando) pertinente sobre el que fundar la oposición entre las ciencias humanas (en cuanto se alinean a su vez con las etológicas y psicológicas) y las ciencias físicas. Hasta tal punto que, en cuanto copartícipes (según proporciones muy diferentes) de este rasgo, podríamos formar una clase global que incluyese a las ciencias sociales, económicas, históricas, estéticas, psicológicas, etnológicas, etológicas, lingüísticas (que denominaríamos «ciencias apotéticas» o, con más rigor, ciencias sobre campos apotéticos rectos, no oblícuos) y que se opondrían a las ciencias físicas (en tanto que se organizan mediante construcciones de términos ligados por nexos de contiguidad: ciencias «paratéticas»).

(79) Tarski: *The concept of Truth in formalized Languages* (en *Logic, Semantcs, Metamathematics,* Papers from 1923 to 1938, Oxford, Clarendon Press, 1956,pág. 225).

(80) Se interfiere aquí la distinción entre casualidad mecánica y teleológica (ver Julio Caro Baroja, *Una teoría de las ciudades viejas,* incluida en *Razas, Pueblos y Linajes,* Madrid, Revista de Occidente 1957, pág. 168). Sin embargo, la «estructura en alcachofa cortada de arriba abajo» que el propio Caro Baroja atribuye, sin duda certeramente, a la Vitoria medieval, no fué proyectada como tal; ni siquiera se proyectó como «ciudad elíptica», en cuyos focos se situasen las iglesias. Esta disposición *resultó* a la manera como en el papel doblado resulta una figura a partir de un corte dirigido según unas líneas operatorias (finalísticas) peculiares.

(81) Por ejemplo, el descubrimiento de la «verdad» de la «donación de Constantino», o el descubrimiento de la «verdad» (secreta) de la pirámide de Keops —supuesto que éste descubrimiento sea algo así como una «reconstrucción de los planos» de los arquitectos que la proyectaron, al mismo tiempo que los ocultaban.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

Esta tesis, en principio, sólo pretende un alcance gnoseológico, y por ello conviene comenzar poniendo entre paréntesis sus resonancias ontológicas. No tratamos formalmente de caracterizar a los seres vivientes (y a sus grados) frente a los seres inorgánicos, apelando al criterio de la distancia, al criterio del radio creciente de influencia de los cuerpos orgánicos sobre su contorno. Este criterio ha sido, sin duda, utilizado muchas veces, para establecer la *scala naturae* (el habitat de la ameba es más reducido que el de los mamíferos; a medida que ascendemos en la serie animal las distancias entre los límites de cada *Umwelt* específico parece aumentar hasta hacerse, en el animal humano, prácticamente infinitas). No necesitamos entrar en su consideración formal porque nuestra perspectiva es otra. Tan diferente que quien suscribe este criterio, en el plano ontológico, podría, sin embargo, mantenerse al margen de nuestra tesis gnoseológica, dado que el criterio de ampliación del radio del campo conductual podía ser entendido desde la misma perspectiva de la contigüidad que hemos atribuído a las ciencias físicas: el incremento del radio de acción de un individuo biológico puede ser pensado siempre (al modo como Locke contruía el espacio) desde la perspectiva de un campo de gradientes de funciones de alcance progresivo. El radio de exploración global de los individuos de una especie biológica va creciendo por sucesivos y contínuos incrementos acumulativos de la marcha respecto de un origen de referencia. Y, por el contrario, la «zona de influencia» de los cuerpos inorgánicos puede alcanzar un radio mucho mayor que la de cualquier animal —el Sol extiende su influencia mucho más lejos que el mamífero más elevado, sin que por ello aquellos cuerpos salgan de la órbita de las ciencias físicas.

Nuestra tesis sobre la presencia a distancia no se refiere a la longitud del radio de influencia de ciertos organismos, sino a la estructura de ciertos nexos que se establecen entre términos corpóreos en cuanto se conciben presentes a distancia *en el sentido de que se considera suprimido por irrelevante, desde el punto de vista perceptual o gnoseológico, el espacio interpuesto.* Sin duda, la gradación de estas presencias distantes podría utilizarse en la construcción de una *scala naturae* (el ave de rapiña y su presa, ante el etólogo, mantienen una distancia mayor de la que debe guardar una araña y la mosca atrapada en su tela). Pero, en cualquier caso, sería innecesario sobreentender que esta presencia a distancia constituya un género de acción real más elevado, aunque en la misma línea que la acción física por contigüidad. Este sobreentendido es metafísico y nos arrojaría en el campo de la telepatía. Sin perjuicio de lo cual, parece que podríamos ver muchas veces en el propio concepto de «telepatía» (de «influencia a distancia») la forma metafísica o mítica de abrirse camino el propio criterio positivo de la presencia apotética, el reconocimiento confuso de que la presencia apotética es un rasgo pertinente en el momento de establecer una discriminación entre campos antropológicos y campos físicos. «Palabras pronunciadas en voz baja afectan a una persona alejada y le hacen oir lo que está a gran distancia. En esto se ve la unidad de todos los hombres, unidad que resulta de que el alma es una» (82).

Aquí no entendemos, pues, la presencia a distancia como una suerte de influencia espiritual del mismo tipo, aunque de grado muy superior al de las influencias físicas *ex contactu:* incluso comenzaremos por reconocer el carácter metafísico, y aún mágico, de semejantes influencias a distancia. Pero el concepto de la *presencia a distancia* no tiene por qué contaminarse con el concepto de *influencia o acción a distancia.* El concepto de presencia a distancia que utilizamos quiere mantenese en el estricto campo gnoseológico, el marco de los campos gnoseológicos constituidos por términos dados en su reducción fisicalista , por términos corpóreos (aquello que están en el fondo de las reivindicaciones behavioristas). Los términos corpóreos resultarían ahora vinculados por relaciones que incluyen una distancia espacial. Esta característica sería irrelevante si los términos del campo no fuesen corpóreos y si la acción real entre ellos no tuviese que seguir transcurriendo por contigüidad, es decir, físicamente. Porque no se trata de introducir la acción a distancia, la telepatía pura. La acción sigue manteniéndose por contacto. Por ello, la distancia incluída en las relaciones que ligan los términos de los nuevos campos tiene ya un significado gnoseológico por cuanto supone el desarrollo dialéctico del campo etológico, por ejemplo, sobre el campo físico, en tanto que las relaciones de este campo tienen que ser «negadas» —pero manteniendo la acción por contacto— para que se configure, no ya sólo un concepto abstracto, sino una nueva figura real. Supongamos una conducta de acecho, de las que describen los etólogos: el león observando la cebra, más el salto posterior mediante el cual la apresaen sus garras. Aquí, evidentemente, hay que presuponer un campo físico, es decir, acciones *ex contactu:* la luz o el aire deben transportar los estímulos desde la presa hasta los teleceptores o intraceptores de la fiera, a partir de los cuales se pondrán en funcionamiento los mecanismos bioquímicos dados en sus sistema nervioso y glandular. Pero todos estos procesos físicos y fisiológicos se mantienen en un plano que no es el formalmente considerado por el etólogo, el plano de la contigüidad. El etólogo conductista se refiere, cierto, a conductas de organismos corpóreos: león-cebra. Pero a distancia. El león *acecha* (palabra del vocabulario etológico, no del vocabulario físico) porque *percibe* (idem) a su presa desde lejos: sólo por ello *mira* (idem), sólo por ello tensa los músculos y luego *salta* (idem). Un cristal de iodo, o la misma acetilcolina que interviene en los procesos considerados por el etólogo, no podría recibir los predicados de *acechar, percibir, saltar,* porque todas sus relaciones físicas han de mantenerse en su contorno contiguo, aunque recurrente (la acetilcolina no acecha, ni mira —sino la fiera). Pero, en el plano del campo etológico, si la distancia o lejanía no apareciese, no habría percepción. De la misma manera que, cuando yo percibo un árbol o un cuadro, lo que percibo es el cuadro o el árbol *ahí* —pero no percibo los fotones que vienen despedidos del objeto la retina, ni siquiera percibo los procesos que esos fotones desencadenan en mi cerebro; ni siquiera percibo esos procesos de mi cerebro cuando estoy percibiendo mi propio cerebro representado en la pantalla toposcópica. Tanto los procesos de mi cerebro como los procesos físicos que transcurren entre el sujeto y el objeto, son componentes *materiales,* pero no componentes *formales* de la percepción.

El etólogo que considera una conducta de acecho (el animal A acecha a la presa B) establece un nexo de presencia a distancia entre B y A (B está presente a distancia de A), no porque el etólogo deba suponer alguna

(82) Plotino, *Eneada* IV, tratado IX.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

influencia a distancia entre B y A (antes bien, el etólogo considerará el estímulo que procede de B y se propaga por contiguidad hasta el olfato, la retina y el oido de A), sino porque elimina (hace abstracción, niega) en su construcción las influencias por contactos sucesivos. Porque en el momento en que comenzase a considerar la influfluencia por contacto de un determinado estímulo químico, mecánico o eléctrico sobre un receptor de A, el etólogo se convierte en fisiólogo o en bioquímico. Todavía otro ejemplo:

Cuando consideramos un conjunto de organismos animales (insectos, mamíferos) formando grupos sociales, las relaciones entre estos organismos se acogen a la forma de los nexos *apotéticos;* entre ellos desempeñan una función principal los nexos semánticos, de comunicación (los signos, o los símbolos, y, en particular, los lenguajes articulados). Pero esto no quiere decir que haya de negarse la efectividad de las conexiones *paratéticas* que están a la base de aquellas mismas relaciones o actos de comunicación por medio de signos (de *significantes* y *significados).* Los bioquímicos penetran en la naturaleza química de los significantes en tanto son, acaso, secreciones externas («ectohormonas»), las *feromonas,* por ejemplo, y determinan su estructura química (la cis-4-hidroxidodeca-6-enoico-lactona de la «feromona social» del venado). Pero la perspectiva de la bioquímica se constituye precisamente en el marco de las relaciones paratéticas, de las relaciones de contigüidad: los individuos de una misma especie, ligados por medio de feromonas, se consideran como una suerte de superorganismos y el medio ambiente *(milieu* más que *Umwelt)* desempeña el papel de vehículo entre ellos, de suerte que esas secreciones (las feromonas) que se convierten al medio ambiente y no a la sangre (como las hormonas) puedan ser consideradas como «hormonas sociales» (83). Diríamos que la Sociología —y la Lingüística o la Psicología de los lenguajes animales— se mantiene en una *escala* tal en la que los procesos bioquímicos en los que cabe resolver las estructuras simbólicaso lingüísticas, pasan a desempeñar el papel de partes materiales (no formales). ¿Acaso por ello hay que concluir que las líneas estructurales de la comunicación se habrán desdibujado y que ya no podremos entender nada de su naturaleza simbólica?. En cualquier caso no podríamos olvidar que el *ejercicio* mismo de estas estructuras simbólicas —un ejercicio *operado* (β-operatoriamente) por los mismos organismos que se intercomunican— se mantiene a una escala tal para la que las partes materiales tampoco muestran su dibujo. Por así decir, el venado no «conoce» su glandula tarsal, ni menos aún necesita conocer para comunicarse la estructura de la cis-4-hidroxidodeca-6-enoico-lactona que ella vierte al medio. Pero las ciencias lingüísticas, etológicas..., (β-operatorias) son precisamente aquellas que tratan de analizar el proceso de la comunicación a una escala lo más próxima posible a aquella en la cual opera el mismo venado cuando se comunica apotéticamente con los otros individuos de su especie (comunicación apotética porque el venado que marca un accidente del terreno se aleja de él, etc.).

Y no deja de ser sorprendente que una característica aparentemente tan trivial («nexos a distancia») pueda ser utilizada de inmediato como un criterio de demarcación, al menos empírica (es decir, al margen de sus consecuencias y de sus fundamentos gnoseológicos) entre ciencias físicas y ciencias humanas. Porque la misma relación que acabamos de insinuar entre Fisiología y Etología (Psicología) se mantiene proporcionalmente, por ejemplo, entre la Geología y la Geografía.

Ambas ciencias se ocupan de las mismas entidades: el relieve de la Tierra. Pero mientras la Geología establece conexiones por contigüidad entre estos términos o partes del relieve terrestre (conexiones que, por ser recurrentes, irán extendiéndose regresivamente hastalas capas más profundas, invisibles, a partir de las cuales ha de poder *progresar* hasta la superficie: la esfericidad de la Tierra sería la forma misma del cierre categorial geológico) la Geografía se ocupa del relieve en cuanto «paisaje» de los hombres, es decir, en cuanto ámbito práctico o escena de nuestras actividades (Kant), envolvente, precisamente a distancia, de los hombres (84): «Paisaje» es un concepto genuinamente apotético, un concepto que puede considerarse como una especie particular del concepto genérico de *Umwelt.* (Conviene tener en cuenta que este criterio de demarcación entre la Geología, como ciencia física, y la Geografía, como ciencia humana, expuesto aquí en general, exige un desarrollo muy detallado y precisamente la posibilidad de este desarrollo, abierto al análisis gnoseológico, será la única prueba de la fecundidad del criterio mismo). Análogamente: el economista que estudia un mercado no se mantiene en el plano de los nexos por contigüidad entre objetos (monedas, bienes, letras de cambio,...) que, si se desplazan de unas manos a otras en el proceso de *circulación,* es desde luego a consecuencia de la acción de fuerzas físicas que obran por contigüidad, «aproximando» o «separando» tales objetos. No porque el economista deba introducir otras fuerzas espirituales capaces de mover esas monedas y bienes a distancia, sino, simplemente, porque lo que él tiene en cuenta (haciendo abstracción de las fuerzas físicas, las únicas que dan razón de los desplazamientos) son las presencias distantes entre, por ejemplo, un bien y una cantidad de dinero, en tanto esta presencia es establecida por el *homo oeconomicus* que está haciendo una selección de alternativas —selección en la que figuran, precisamente, bienes *in absentia,* por tanto, no contiguos, a distancia. Por último: un psicólogo que está experimentando sobre la «memoria» de un animal —al cabo de semanas de haberle mostrado varias veces objetos *a* y *b,* le muestra el objeto *a* para que él se ponga a la búsqueda del objeto *b*— no sólo está investigando sobre «el tiempo» (como concepto ligado a la memoria) sino también sobre los objetos a distancia (en *ausencia* el *b* respecto del *a).*

Evidentemente, el problema inmediato que tiene que resolver el criterio de la distancia es el que plantean ciertas situaciones ontológicas o psicológicas en donde no hay distancia, ni siquiera contacto, sino aquello que, en términos tradicionales se llamaría «autopresencia inmediata». Sin embargo, este problema, en principio, en lugar de ser un límite del criterio (una objeción al mismo) puede interpretarse como un episodio interno

(83) Vid. Antonio Gallego, *Feromonas,* en Boletín Informativo de la Fundación Juan March, nº 70, abril 1978, pág. 4.

(84) Kant, *Physische Geographie.* Para el concepto de «espacio ambital», K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychologie,* New York, 1935, cap. I; M. Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la perception,* París 1945, IV («El campo fenoménico»).

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

del desarrollo del mismo criterio que, de este modo, exhibe una complejidad mayor de la que aparantemente tiene. En efecto, desde un punto de vista dialéctico, la negación de la distancia puede entenderse como distancia 0, no como su negación absoluta, como relación entre términos entre los cuales careciera de sentido la noción de distancia espacial: se tratará de investigar hasta qué punto, en los casos en los cuales hay conexiones etológicas entre términos que no mantienen relaciones aparantes de distancia, estas relaciones son reintroducidas internamente por el propio etólogo o psicólogo, a fin de que la relación mantenga su sentido peculiar dentro de las ciencias de la conducta. El modo característico de esta reintroducción tendría lugar por medio del concepto de *memoria*, en tanto pueda tratarse de un modo no «mentalista». (La memoria, tratada en los términos en que la consideran los bioquímicos, como Hyden o Ungar no es, evidentemente, un concepto etológico o psicológico, precisamente —de acuerdo con nuestro criterio— porque ahora se opera mediante relaciones *ex contactu:* inyecciones de extracto de cerebro de rata, ingestiones... (85)). Se trataría de reintroducir en el concepto de *memoria* a través de las relaciones de presencia distante (apotéticas) y no ya tanto *in essendo* (derivando el tiempo del espacio) cuanto *in cognoscendo* (derivando nuestro tiempo conductual de las distancias que están a su base).

Advertimos también que ni siquiera comenzamos por postular la equiparación gnoseológica entre las «ciencias que componen términos a distancia» y las «ciencias que componen términos por contigüidad». El criterio de la conexión a distancia seguirá manteniendo su importancia gnoseológica en el supuesto de que las ciencias físicas fuesen consideradas «más científicas» que las ciencias humanas o psicológicas, siempre que entre las claves de la decaída cientificidad de éstas últimas figurase precisamente la presencia en ella de los nexos a distancia. Acaso la verdadera ciencia sólo proceda de la segunda vía —acaso las ciencias apotéticas sean pseudociencias, y esto aún cuando sus términos sean físicos. Habría un fisicalismo más estricto que el de Neurath cuando hablaba de una Sociología fisicalista «cuyas leyes no son deducibles de la Mecánica» (86). ¿Por qué hablar entonces de Sociología *fisicalista?*. La verdadera Sociología fisicalista sería la de Winiarsky, que utiliza nexos por contigüidad (87); pero esta Sociología no es verdadera. En todo caso, la divisoria no separa unas supuestas ciencias que tratasen de términos incorpóreos (de *mentes,* de *espíritus,* en cuyo interior habría que entrar por modo «émico») y ciencias que tratan de términos corpóreos. Todas las ciencias tienen en su campo términos corpóreos: los que se distribuyen en el *eje fisicalista* de nuestro «espacio gnoseológico». La diferencia estribará en que unas ciencias utilizan nexos por contigüidad entre esos términos (ciencias físicas) y otras ciencias pretenden operar con nexos a distancia (ciencias apotéticas).

(85) H. Hyden, *Biochemical and molecular aspects of learning and memory,* Proceedeing Americ. Phil. Society, 1967, 111. G. Ungar and L.N. Irving, *Transfer of acquired information by brain extracts,* Nature nº 214, 1967, 453. E.M. Gurowitz, *Las bases moleculares de la memoria,* Madrid, Taller de Ediciones, 1977.

(86) O. Neurath, *Sociología en fisicalismo,* punto 4: «Cultivar la sociología fisicalista no es transferir las leyes de la Física a los seres vivos y a los grupos que ellos forman, como algunos han creido factible», *op. cit.*

(87) L. Winiarski, *op. cit.*

Ahora bien: ¿qué alcance puede atribuirse a la tesis que acabamos de formular sobre las conexiones a distancia como criterio de demarcación gnoseológica entre ciencias humanas (más en general: apotéticas) y ciencias físicas?. ¿Se trata de un criterio superficial —aun en el supuesto de que fuese efectivo— o bien se trata de un criterio ligado a la naturaleza misma de los campos semánticos de las ciencias respectivas?.

Desde muchos puntos de vista, los *nexos a distancia* podrían considerarse como poco significativos. A fin de cuentas, las relaciones de distancia podrían entenderse como una especie muy determinada de relaciones, al lado de las relaciones de semejanza, de causalidad, de tamaño, de todo a parte, etc. ¿Por qué las relaciones a distancia podrían ser características de los campos de las ciencias humanas más que, pongamos por caso, las relaciones de causalidad final o las de todo a parte?. Podrían ensayarse criterios más obvios, como el siguiente: las ciencias físicas, mecánicas, procederían por medio de nexos de «parte a parte», o bien por nexos de «causalidad eficiente»; las ciencias humanas, holísticas, procederían por medio de nexos de todo a parte, o por nexos de causalidad final. Más aún ¿acaso las relaciones de distancia, al márgen de las cuestiones que suscita su propia realidad, no son, en todo caso, relaciones abstractas, sincatogoremáticas, por si mismas mudas o irrelevantes?. Las relaciones a distancia, tal como aparecen en la fórmula de la gravitación significan algo enteramente diferente a lo que puedan significar las relaciones de distancia entre un ejercito que avanza y sus fuentes de aprovisionamiento. En el primer caso, las relaciones de distancia (el cuadrado de la distancia entre dos masas) alcanzan su significado en un contexto mecánico; en el segundo caso, las relaciones apotéticas alcanzan su significado en un contexto *logístico,* proléptico. Por otra parte, según el criterio de la distancia, parece que habría que otorgar mayor importancia histórica al viaje a la Luna de 1973 que al viaje a América de 1492; y, sin embargo, históricamente no es así, porque la Luna está vacía de habitantes. (En términos de cierre categorial: el «descubrimiento de América» compone términos de la clase A de los hombres con otros términos de la misma clase A —aunque pertenezcan a otra subclase— para dar lugar a nuevas «figuras» histórico-culturales; pero el «descubrimiento de la Luna» no comporta ninguna composición cerrada semejante).

No sería, en resolución, la *distancia,* sino la naturaleza de los objetos distanciados aquello que, en cada caso, sería significativo a la hora de establecer una línea de demarcación entre diferentes campos gnoseológicos. Si, a pesar de todo, el criterio contenido en la tesis precedente puede reclamar algún sentido, sería a título empírico, subordinado a alguna vaga e indirecta coordinación entre determinados objetos específicos y sus relaciones a distancia, siempre dentro de contextos implícitos que sería preciso determinar en cada caso. También podría ensayarse el criterio según el cual las ciencias humanas se ocupan con objetos cuyo tamaño (tomando el cuerpo humano como unidad) se encuentra, de acuerdo con una observación de Gamow, a mitad del camino entre el tamaño del Sol (10^{12}) y el tamaño del núcleo atómico (10^{12}); o bien a mitad de camino entre el sistema solar (10^{16}) y las partículas elementales (10^{-16}), es decir, entre la Astrofísica y la Microfísica. Pero el criterio del

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

tamaño, seguramente no puede reclamar, por sí mismo, un significado gnoseológico directo. Y ello sin perjuicio de que el tamaño no tenga por qué ser considerado como criterio enteramente arbitrario —por el contrario, comenzará a ser significativo, si lo vinculamos a las operaciones gnoseológicas, dadas siempre a *escala* del cuerpo humano, formalmente constitutivo de la misma racionalidad (88).

También la vinculación a las operaciones gnoseológicas, en las situaciones β-operatorias, es la que confiere un luminoso significado gnoseológico al criterio de la presencia apotética, en virtud de la naturaleza que, en el párrafo anterior, hemos atribuido a las operaciones.

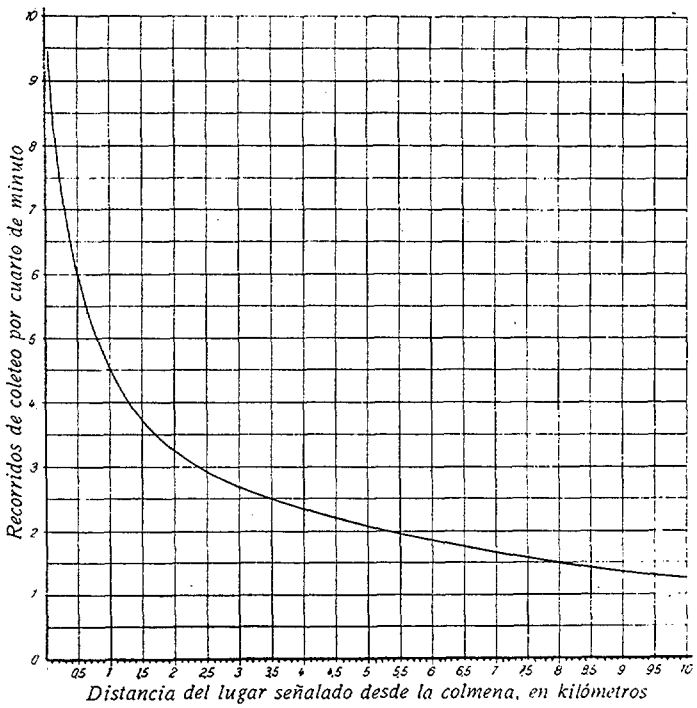
6. En virtud del modo según el cual ha sido introducida la distinción entre metodologías α-operatorias y β-operatorias habrá que concluir que en las ciencias físicas o formales no se hallarán (salvo residualmente) formas de metodologías β-operatorias. En cambio, en las ciencias humanas y etológicas, tendremos que esperar encontrar, no solo formas de las metodologías β-operatorias (acaso sólo en su plano fenomenológico) sino también formas de la metodología α-operatorias.

Desde este punto de vista cabría redefinir gnoseológicamente a las ciencias humanas y etológicas como *ciencias dotadas de un doble plano operatorio.*

Estas conclusiones deben poder ser verificadas minuciosamente («micrognoseológicamente») en el propio estado actual empírico (por así decir) de las ciencias, es decir, aún haciendo abstracción de la perspectiva crítica gnoseológica. He aquí, a título de ilustración, el tipo de análisis que sería preciso desarrollar metódicamente.

El plano α-operatorio contiene, como hemos dicho, a aquellas operaciones gnoseológicas que se presentan como distintas de las operaciones reconocidas en el campo, a la manera de las operaciones propias de las ciencias naturales, tal como aparecen en la obra de Bridgman (89). Las operaciones del histólogo, al preparar el corte de un tejido, teñirlo, situarlo en la platina del microscopio o del analizador cromatográfico, no pertenecen, desde luego, al tejido: el operacionalismo del histólogo es un operacionalismo *a*. Las operaciones en virtud de las cuales el astrónomo compone (por suma vectorial) las fuerzas de los planetas no pueden ser atribuidas (salvo antropomorfismo) a los planetas; la operación «+» en la expresión «5 + 12», no puede ser atribuida a los guarismos, (como si ellos fuesen los que se sumasen), ni tampoco la diferencial «x dx» *tiende* por sí misma al límite de integración «x^2 / 2», sino a través de la operación «$\int x\,dx$» puesta por el matemático.

Que las operaciones *a* están presentes en las ciencias etológicas, es algo absolutamente evidente. Las operaciones de von Frisch al construir una curva que simboliza la conexión funcional entre el número de vueltas efectuadas en 15 segundos por las abejas (representadas en ordenadas) y la distancia al lugar del alimento en metros (representada en abscisas), no son, en modo alguno, operaciones atribuibles a las propias abejas, y, por consiguiente, esta construcción gnoseológica de von Frisch es enteramente «coplanaria» a cualquier construcción física en la que se correlacionen funcionalmente dos variables (90).



El plano β-operatorio en el que se incluyen aquellas operaciones que, de algún modo, como hemos dicho, se atribuyen al propio campo, por problemática que pueda resultar esta atribución, discrimina ya las ciencias etológicas y humanas de las ciencias físicas y formales. La situación de las ciencias etológicas o humanas es ahora enteramente incomparable (cuando nos atenemos a los estrictos contenidos semánticos respectivos) a la situación de las ciencias físicas o formales. Las diferencias entre construcciones de la Optica física, en las cuales el físico introduce una línea auxiliar (por ejemplo, la normal, o la prolongación virtual del rayo incidente en el Teorema de la refracción) y las construcciones etológicas similares gráficamente, por cuanto también aquí aparecen líneas auxiliares (por ejemplo, para seguir con las propias construcciones de von Frisch, las líneas punteadas que señalan la dirección del Sol, llevada a la dirección de la vertical, «percibida» por la gravedad, en los experimentos con abejas) son evidentes. Sencillamente, mientras que la «normal», en el teorema óptico, no puede, de ningún modo, atribuirse a los términos físicos compuestos (el rayo incidente y el rayo refractado), las líneas auxiliares de von Frisch sólo mantienen su sentido cuando, de algún modo, *se supone que son percibidas (apotéticamente) por las propias abejas* (91).

(88) D'Arcy W. Tromson, *On Growth and Form*, Cambrigde University Press, 1963 (reed.), vol. I, cap. II, pág. 66, establece una serie de 10^7 metros (cuadrante de la Tierra) hasta 10^{10} (molécula de agua).

(89) W. Bridgman, *The logic of modern Physics*, New York 1927. *Nature of Physical Theory*, Nueva York 1936.

(90) von Frisch, *Las abejas*, op. cit., fig. 43 de la pág. 80.

(91) Las figuras proceden respectivamente de von Frisch (*Las abejas, op. cit*, pág. 84) y de F.W. Sears, *Optica* (trad. esp. Madrid Aguilar, 1963), pág. 80.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

(la «representación» que el arquitecto tiene de la casa que va a construir, según el ejemplo «mentalista» del joven Marx (99)) no sería otra cosa sino comparar los planos fisicalistas efectivamente dados y la realización de esos planos (retrospectivamente) a través de una conciencia operatoria.

La teoría operatoria de la finalidad nos permitiría considerar, como momentos de un mismo proceso, la tendencia a eliminar de las ciencias físicas las causas finales y la tendencia a la eliminación del sujeto operatorio (100). Porque si la finalidad va ligada a las operaciones (subjetivas) la eliminación de las operaciones arrastrará consigo la eliminación de la finalidad. *De este modo tendríamos una explicación sencilla, aunque estrictamente gnoseológica, de la dialéctica constante en las ciencias físicas y formales, orientada a suprimir las causas finales.*

8. Es imprescindible, en este bosquejo general de la dialéctica de las metodologías *a*-operatorias y *β*-operatorias de las ciencias etológicas y humanas, exponer los desarrollos internos que cabe reconocer en cada una de estas metodologías, según su propio concepto. La importancia gnoseológica de estos desarrollos reside en su naturaleza conceptual (no «empírica»), en cuanto, mediante ésta, aquellos *nos remiten constructivamente (por desenvolvimiento de los principios expuestos) a una tipología de situaciones gnoseológicas puras, capaces de suministrar un marco gnoseológico general al análisis del material empírico constituido por las ciencias humanas y etológicas.*

Lo que hemos llamado «metodologías *a*-operatorias» es, en efecto, el nombre de un proceso dialéctico en el cual podemos distinguir dos *estados* o niveles característicos que, en general, cabe diferenciar nítidamente y que denominamos metodologías a_1 y metodologías a_2. Asimismo, en las metodologías *β*-operatorias, distinguiremos dos *estados* o «fases de estabilización» que designamos como metodologías β_1 y metodologías β_2. La distinción de éstos *estados* en los conceptos generales de metodologías *a* y *β* no tiene el sentido de un «detalle erudito», del cual pudiera prescindirse sin afectar a la comprensión de los conceptos generales. Dada su naturaleza dialéctica, puede decirse que estos conceptos generales no alcanzan su estructura sino a través, precisamente, de su desarrollo en sus cuatro estados críticos, a saber, a_1, a_2, β_1, β_2. Podríamos afirmar en este sentido, que las ciencias humanas y etológicas son ciencias definibles como conjuntos de procesos gnoseológicos esencialmente inestables, pero que tienden a «fijarse» en algunos de los *estados de equilibrio* (a_1, a_2, β_1, β_2) equilibrio constantemente perdido, sin embargo, cuando se atiende a la naturaleza del proceso en su conjunto. De este modo, trataremos de interpretar la situación característicamente *polémica* y *crítica* de las metodologías de las ciencias humanas, como una situación que lejos de ser meramente *coyuntural* («todavía las ciencias humanas y etológicas no han encontrado su seguro camino») es propiamente de naturaleza *estructural,* expresada por la teoría de los cuatro estados.

(99) *Primer Manuscrito de 1884,* párrafos 22 y 24.

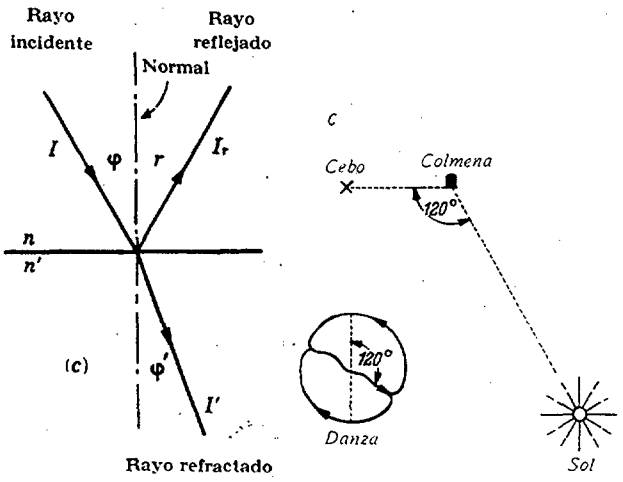
(100) La hipótesis de Lesage sobre la gravitación pordría interpretarse como orientada no tanto a reemplazar la *atración* por el *choque,* cuanto a la *distancia* por la *contigüidad.* Le Sage, *Traite de Phisique* (redactado por Prevost) París 1918. Vid. E. Meyerson, *Identidad y Realidad* (trad. esp. pág. 80). H. Poincaré *Ciencia y Método* III, 3, III.

Podría declararse el significado gnoseológico global de estos estados o fases diciendo que a_1 y β_2 son los estados-límite de las ciencias humanas en los cuales, o bien se aproximan de tal modo a la ciencia natural o formal que se identifican con ella, dejando de ser *humanas* para ser *ciencias* estrictas *(estado* a_1) o bien se aproximan de tal modo a la tecnología o a la praxis «planificadora» que, identificándose con ella, pueden decirse verdaderamente *humanas* (en sentido operatorio) pero a costa de dejar de ser ciencias estado (β_2). Diríamos que en los estados a_1 y β_2, los nexos que se logran establecer alcanzan el sentido de una *identidad sustancial* —mientras que en a_2 y β_1 los nexos se mantendrían en el ámbito de la *identidad esencial.* En todo caso, los estados de los cuales encontramos las realizaciones más próximas a lo que llamamos *ciencias humanas y etológicas,* en sentido ordinario, serían los *estados* a_2 y β_1 —que son, a su vez, según su concepto, antagónicos, opuestos entre sí. Sin embargo, aún cuando en los campos antropológicos y etológicos, en cuanto tales, no sean posibles conexiones apoyadas en esquemas de identidad sustancial, sería posible, en ellos, una constructividad apoyada en conexiones de identidad esencia, capaces de alcanzar un estado próximo al de la necesidad. Pueden ir más allá de las meras aproximaciones por semejanza: entre las series de dibujos de estilos diversos grabados en una caverna cuaternaria es preciso intercalar, desde luego, a los pintores; no hay una relación directa entre las figuras dibujadas. Y los sujetos operatorios intercalados (¿bosquimanos?, *¿homo aurignacensis?)* son apotéticos. Pero puede llegar a establecerse una conexión muy firme, de la misma manera que (inversamente) tampoco las ciencias físicas, cuando no disponen de esquemas de identidad sustancial, puede llegar a establecer conexiones firmes, dentro de su estatuto empírico (puede haber un ajuste por contigüidad casi total entre dos huesos que el paleontólogo encuentra en la misma caverna).

9. Las metodologías *a*-operatorias, según hemos dicho, *regresan,* a partir de fenómenos *β*-operatorios, a un estrato esencial del campo tal que las propias operaciones puedan decirse eliminadas de algún modo de los mecanismos que sostienen la identidad (o verdad) gnoseológica, aproximándonos al sentido de la verdad objetiva característica de las ciencias físicas o formales. Ahora bien: el proceso de eliminación de las operaciones (de la «subjetividad») constitutivo de las metodologías *a* tiene lugar según dos modos fundamentales: o bien *regresivamente,* con lo que obtenemos una eliminación *absoluta* de las operaciones (estado a_1), o bien *progresivamente* y entonces logramos una eliminación sólo *relativa* (a_2).

10. Ante todo, eliminando absolutamente el plano *β*-operatorio, en virtud de un *regressus* a *componentes* o *factores* que figuran en el conjunto del campo como *anteriores* a las propias operaciones *fenoménicas:* así alcanzamos el estado que llamamos a_1 y a través del cual, propiamente, nos encontramos en el ámbito de la ciencia natural. Una ciencia que ahora ya no es meramente *neutral,* en tanto que contiene una enérgica connotación *crítica* de lo que, desde ella, resulta ser «aparente sabiduría» fenoménica. La *Reflexología* es una metodología efectiva, desde el punto de vista científico, pero cuando logra su objeto, se convierte en Fisiología del sistema nervioso. La teoría del automatismo de las bestias puede ci-

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es



7. El concepto de las *ciencias que contienen en sus cursos formales un plano β-operatorio* nos permite desarrollar métodos para el análisis del efectivo uso que las ciencias etológicas y humanas tienen que hacer obligatoriamente (aunque sea críticamente) de las categorías de la *prólepsis* y de las categorías *teleológicas* («planes», «programas», etc.) disociando de entrada estas categorías de los contextos mentalistas en los cuales suelen estar insertadas. No es este el lugar para una exposición de estas cuestiones, por otra parte ineludibles en la teoría de las ciencias humanas y relacionadas con toda la problemática de la predicción en Historia, Economía y Política.

La perspectiva gnoseológica, aplicada a la cuestión de los nexos finales, ha de comenzar, ante todo, por constatar la presencia (lingüística, por supuesto) de fórmulas teleológicas en las diferentes ciencias, desde las matemáticas hasta las ciencias jurídicas. *De lo que se trata es de llegar a comprender los mecanismos gnoseológicos por los cuales determinadas ciencias han eliminado progresivamente todo tipo de formas teleológicas —no de dar por supuesto que estas fórmulas debían ser eliminadas en absoluto.* Sin embargo, entre los biólogos, se ha mantenido siempre, aquí y allá, la resistencia a la eliminación de los nexos finalísticos. En modo alguno —viene a decir E.S. Russell— pueden interpretarse los nexos finales como residuos eliminables de la explicación biológica, porque la eliminación de estos nexos arruinaría la totalidad de las ciencias biológicas mismas (92). Después de la última guerra mundial y en conexión con los progresos de la Cibernética y de la Teoría de las Inteligencias artificiales, las cuestiones gnoseológicas sobre los nexos teleológicos se han replanteado de un modo similar en las ciencias físicas, dentro, muchas veces, de la crítica holista, (o de la Teoría general de los Sistemas) al atomismo y al mecanicismo (93).

Podría afirmarse que la tendencia más generalizada, en estas investigaciones gnoseológicas, conduce a un intento de disociar los nexos finales, presentes en la explicación científica o en construcción tecnológica, y la atribución al animal de cualquier tipo de conciencia planificadora, que se considera, desde luego, eliminada desde la crítica al antropomorfismo y al mentalismo. Si se utilizan categorías teleológicas, se rendrá en todo caso bien presente que esta utilización no debe implicar la atribución de una mente a las máquinas con retroalimentación negativa (94). Esto conduce a plantear el análisis de las fórmulas teleológicas, presentes *de hecho* en cualquier tipo de explicación científica o de reconstrucción tecnológica, al margen de toda hipótesis sobre entelequias mentales o conciencias programadoras. Ahora bien, desde nuestro punto de vista, tenemos que destacar que este método se aplica tanto cuando los análisis se refieren a las ciencias físicas (en los que suponemos eliminada la metafísica antropomórfica) como cuando se refieren a las ciencias de la conducta (en las cuales, diríamos, la mente es eliminada por motivos más epistemológicos que ontológicos). De este modo, la forma de los nexos teleológicos utilizados en las ciencias físicas se sobreentenderá como idéntica o análoga a la forma de estos nexos cuando se utilizan en las ciencias de la conducta. Así, Braithwait (95) y Taylor (96). Pero este es un presupuesto que no pude, sin más, admitirse desde nuestro punto de vista, *precisamente porque contiene la hipótesis de la indiferenciación gnoseológica de las ciencias físicas y de las ciencias humanas* (en tanto constituyen una especie de las ciencias de la conducta). Tampoco queremos sugerir que las fórmulas de las explicaciones teleológicas tendentes a eliminar todo tipo de conciencia, deban eliminar también la estructura de los nexos teleológicos, por el hecho de que estas formulas se apliquen a las ciencias físicas. Como piensa Woodfield, cuando afirma que las leyes «T» son útiles pero no son teleológicas (97). Taylor había distinguido las «explicaciones teleológicas» y las «explicaciones intencionales» *(pourpusive explanation).* Que la formula de Taylor («debemos poder dar una correlación de la forma SE_x-B_x por medio de la ley B=f (T) y diremos que SE_1 da lugar a B_1 y podremos predecir lo que ocurre cuando $(SE)_{n+1}$ diciendo lo que se requiere para G, o sea, la descripción en términos T») se aplique a procesos no *goal directed,* por ejemplo, a un péndulo libre que se desplaza desde la vertical, no quiere decir que no haya fórmulas teleológicas (holísticas, no atomísticas) en las ciencias físicas (98).

Por nuestra parte, asociaríamos los conceptos finalísticos, en sentido estricto, al momento operatorio de las ciencias y, con ello, habríamos establecido el significado gnoseológico de la finalidad, simultáneamente al reconocimiento de su subjetividad. La crítica al mentalismo nos obligará a prescindir de todo intento de llegar a los «planes» o «fines» de los sujetos operatorios y, por tanto, a la necesidad de reinterpretar estos conocimientos efectivos en otra dirección: propiamente diríamos que lo que es ilusorio es pensar que tenemos un conocimiento, aunque sea obscuro, de los fines, programas o planes de una *mente.* La atribución de estos planes o programas que suponemos conocidos a una *mente* no añade nada a nuestro conocimiento, puesto que la *mente* (suponemos) no tiene otra función que la de la reproducción tautológica y sustancializada del conocimiento de aquellos *fines* o *programas.* Conocer los planes de una mente

(92) E.S. Russell, *Op. cit.* E.C. Tolman, *Purposive behavior, in Animals and man.* N. Y. Appleton, 1932.

(93) A. Rosenblueth, N. Wie ner, J. Bigelov, *op. cit.*

(94) A. Rosenblueth, *op. cit.* 18-24.

(95) R.B. Braithwaite, *Models in the empirical sciences,* 1960.

(96) Ch. Taylor, *The Explanation of Behavior,* 1964.

(97) Woodfield, *Teleology,* Cambridge, U.P., 1976.

(98) Woodfield, *op. cit.* pág. 215.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

tarse como una doctrina que ofrece una fundamentación filosófica a las metodologías a_1.

Construimos una situación *ad hoc* para ilustrar el concepto de metodologías a_1 partiendo de una proposición (verdadera) que, a juzgar por sus términos, pertenece, desde luego, a las «ciencias de la cultura»: «todas las casas tienen puerta». Desde muchos puntos de vista, esta proposición es del mismo género que otras proposiciones *nomotéticas* de las ciencias reales (algunas de las cuales han necesitado largos siglos para ser establecidas, pongamos por caso la proposición: «todos los organismos vivientes tienen células», que no fué conocida antes de Schleichen y Schwan) y es enteramente similar a otras proposiciones de las ciencias culturales, tales como «todas las proposiciones tienen sujeto» (que no es hoy generalmente admitida) o «todas las iglesias tienen un altar». La preposición «todas las casas tienen una puerta» pertenece a la Etnología, a la Geografía, a la Urbanística. Pero ¿cuál es su estatuto gnoseológico?; ¿es una proposición empírica, obtenida por inducción (que, teóricamente) podría ser completa, dado que el número de casas es finito?. Si fuera estimada como empírica, su fundamento sería contingente (el nexo entre una casa y su puerta no sería necesario). Su *sentido* habría de buscarlo en un plano de tipo β-operatorio, en el que se configuraría acaso un principio de ésta índole: «existe una ley estructural operatoria que se aplica por mecanismos *difusionistas* (similares a aquellos que puedan dar cuenta de la presencia, en las casas de una cierta área cultural, de balcones o de aleros) según la cual se ha dado el caso de que todas las casas se construyen con puerta». Pero, en realidad, y sin perjuicio de que consideremos dadas las operaciones de los arquitectos, nadie quedaría satisfecho con esta interpretación empírica (epistemológicamente) y contingente (ontológicamente) de la proposición que analizamos. Esta proposición se nos presenta como necesaria. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de ésta necesidad?. La proposición, «todas las casas tienen puerta» es una proposición necesaria, casi axiomática, y podría pensarse, por ello, que esta necesidad se mantiene en los límites de la necesidad lingüística («lógica»). Apelaríamos a una supuesta definición implícita de «casa», que estipulase la presencia de la «puerta» entre sus notas intensionales. La proposición «todas las casas tienen puerta» y la derivada de ella: «un edificio que no tenga puertas no es una casa», tendría una evidencia semántica, similar a la de esta otra: «toda longitud menor que cien centímetros no es un metro».

Pero esta salida gramatical es, más bien, la reducción lingüística a una convención, cuyo efecto principal es la desconexión (engañosa) del contexto correspondiente, respecto de los objetos con los cuales él está internamente vinculado, no ya en el plano proposicional lingüístico, cuanto en el plano objetual. La reducción lingüística, por elegante que se nos aparezca, nos desvía de la naturaleza del asunto y, ocultándonos el fundamento de la necesidad de esa proposición, pretende sustituirlo por la necesidad, puramente formal, derivada de la coherencia respecto de una definición gramatical previa.

Nos encontramos, sin embargo, ante una proposición característica de las ciencias antropológicas que se nos presenta como necesaria, no sólo a nivel lingüístico, analítico, proposicional, sino a nivel de tejido de relaciones entre los objetos expresados en las proposiciones. Por ello, es del mayor interés gnoseológico determinar en esta proposición, cuya necesidad presumimos, cual sea su fundamento *objetivo,* es decir, cual sea la naturaleza del *contexto determinante* en cuyo marco deja de ser puramente empírica y comienza a ser una construcción científica. ¿Se dibujaría este contexto determinante en un plano β-operatorio?. Si así fuera, la proposición de referencia podría tomarse como una prueba de existencia y como un paradigma de proposiciones β-operatorias necesarias. Sin embargo, la necesidad que analizamos no se recoge, nos parece, en un plano β-operatorio, sino en un plano de naturaleza física, termodinámica. Resumiríamos de este modo nuestro argumento: Si toda casa o habitáculo tiene puerta es debido a que los organismos que en ella viven tienen que tomar (en cuanto organismos biológicos genéricos, no en cuanto hombres) energía del medio (Primer principio de la Termodinámica). Por lo tanto, los recintos en los cuales viven no pueden ser esferas o poliedros, sino *toros,* para hablar topológicamente: deben tener un agujero de comunicación con el exterior, y este agujero es la puerta, con abstracción de las diferentes determinaciones estéticas o topográficas en las cuales se realice el agujero. Si las viviendas no tuviesen puertas, serían tumbas. Desde esta interpretación, se comprende la capacidad predictiva de la proposición que analizamos y los límites en que se mantiene esta capacidad predictiva. Podemos predecir, siempre que se suponga dada una «humanidad urbana», que las casas de sus ciudades han de tener puertas, y no como predicción probable (como si predijésemos que han de tener balcones o aleros) sino de un modo necesario. Esta necesidad no se funda, pues, en relaciones de tipo lingüístico-proposicional, sino en las relaciones de unos términos con otros términos del contexto (organismos, casas...). En resolución; solo superficialmente, podremos decir que la proposición «todas las casas tienen puertas» es empírica en el campo de las ciencias humanas β-operatorias; pero su necesidad, establecida en un plano a_1-operatorio, nos saca fuera, propiamente, del ámbito de las ciencias humanas y nos remite al terreno de la Termodinámica.

11. La eliminación *relativa* de las operaciones (constitutiva del estado a_2) tiene lugar no por un *regressus* a los componentes o factores de estas operaciones (dados como previos a ellas, «géneros anteriores», por ejemplo, los reflejos elementales, como previos a las operaciones musculares «voluntarias», o bien, el organismo viviente al que reducimos a los hombres que habitan en casas) sino partiendo de ellas y *progresando* a situaciones que desbordan o envuelven a las operaciones mismas. Por eso, este estado a_2 de las ciencias etológicas y humanas, podría ser alcanzado según dos *situaciones* generales típicas:

a) *La situación I* se alcanzaría en el momento en el cual las operaciones-β (o sus resultados) parecen poder componerse entre sí de tal manera que, lejos de ser ella misma operatoria, nos remite a formas genéricas («generos posteriores») de composición. Las operaciones β (o sus resultados) instauran, en efecto, disposiciones, procesos o estructuras genéricas dadas a partir de las propias *unidades* fenoménico-operatorias. Es el caso de las estructuras estadísticas resultantes en colectivos cuyas unidades se dan a escala β-operatoria. Un conjunto o colectividad de individuos humanos, encerrados en un recinto

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

(un teatro, un estadio) en el que se supone ha estallado un incendio se dirigirán en línea recta hacia sus salidas (101); en sus trayectorias se tropezarán con otros de su clase, y el resultado de estos choques podrá dar lugar a una situación cuya estructura global se aproxima a la constituida por las moléculas de un gas encerrado en una vasija, a la que se ha aplicado una llama. Ahora bien, si tanto las moléculas del gas, como los ciudadanos del recinto, se mueven en línea recta, no por ello cabría inferir que en ambos casos estamos aplicando unos mismos principios físicos. Si podemos decir que las moléculas caminan en línea recta en virtud de la ley de la inercia, no podemos decir, como diría Winiarsky, que los ciudadanos caminan en línea recta en virtud de ese mismo principio. Estarían sometidos al principio de la inercia, o al de la gravedad, si el suelo del teatro se hundiese mientras caían, pero cuando se dirigían en línea recta (según el principio de la *Psicología topológica* de Kurt Lewin) proceden dentro del plano β-operatorio. Ahora bien, si lográsemos describir el colectivo estadísticamente, la *eliminación* de las operaciones-β no habrá tenido lugar según el modo de a_1. Ahora, las operaciones β han de figurar necesariamente como términos formales del campo (no regresamos hacia sus componentes pre-operatorios) y, sin embargo, estos términos operatorios no se componen entre sí β-operatoriamente. Precisamente ellos no están realmente, en el colectivo, compuestos en un plano β, puesto que los encuentros se producen, suponemos, al azar.

El «movimiento browniano» del taxista parisino estudiado por Vendryes, ilustra también perfectamente la situación I de los estados a_1 a que pueden llegar regularmente las ciencias humanas (102).

b) *Las situaciones II* se alcanzarían, sin embargo, cuando el *progressus* sobre las operaciones presupuestas conduce a estructuras envolventes *no genéricas* (comunes a los campos físicos o formales, estadísticas por ejemplo, o topológicas, en el sentido de Rene Thom (103)), sino *específicas*, a su vez, de los propios campos etológicos y humanos. La posibilidad de estas situaciones II puede fundarse en la propia naturaleza de las estructuras culturales y sociales que, aún realizadas exclusivamente por la mediación de operaciones, llegan en sus desarrollos, sin perder su especifidad antropológica (o etológica) a envolver a esas operaciones, desbordándolas y presentándose incluso como si fueran anteriores a ellas (al menos, parcialmente) determinando su propio curso, como si fueran su *pauta* esencial. Las estructuras culturales y sociales constituyen así el lugar de los ejemplos de elección de las situaciones II en torno a las cuales se constituyen las ciencias humanas y etológicas en su estado a_2. Por eso, donde los efectos de las metodologías a_2-operatorias se nos mostrarán más potentes será en el terreno de las ciencias sociales y culturales. Acaso pudiera darse, como forma general de estas metodologías, la que conviene a la construcción de *clases* (especies, esencias, clases estadísticas, curvas de correlación). Clases que no tienen por qué hacerse consistir en intensiones «naturalistas»: pueden acoger a *patrones* culturales, esquemas *ideológicos, paradigmas* lingüísticos, desde los cuales los individuos (sujetos de una conducta operatoria) y las formas culturales o conductuales, tienden a ser resueltos en la condición de *fenómenos*. La operatividad conductual, por ejemplo, será presentada como la reiteración de ciertos patrones culturales cuya aplicación también estará confiada a algún patrón cultural genérico, que forma parte de un «plasma cultural» (el «Paideuma» de Frobenius): «no es la voluntad del hombre la que produce la cultura, sino la cultura vive *sobre* el hombre —hoy diría, *atraviesa* el hombre» (104). «Plasma cultural» en tanto se corresponde al concepto de lo que Weissman llamó el «plasma germinal» por respecto del cual el *soma* resulta ser casi un soporte fenoménico, un remolino moldeado por un paradigma —una esencia platónica— y destinado a desaparecer para dar paso a otro fenómeno que soporta la esencia. La reducción del individuo operatorio a la condición de fenómeno —«si el teniente Bonaparte hubiera fallecido en Tolón, otro oficial francés hubiera sido primer cónsul», en fórmula de Engels (105)— es acaso el más inmediato efecto crítico de las metodologías a_2 en la situación II, y ello aproxima, por cierto, las perspectivas resultantes de estas metodologías a ciertas concepciones fatalistas, de carácter religioso o metafísico. Pero, en modo alguno, queremos decir con esto que el estado a_2 —II de las ciencias humanas implique siempre este tipo de metafísica. Por el contrario, este *estado* es el habitual en todas aquellas metodologías que tienen que ver, por ejemplo, con la metodología de los *tipos ideales* de Max Weber (cuya oposición entre «ciencia» y «política» —su postulado de exclusión de las «consecuencias prácticas» del ámbito de la ciencia social— ha de ser interpretado, por nuestra parte, como ejecución del *trámite* de «desbordamiento» de las operaciones-β, a través de la «racionalización según fines») o con las metodologías «estructuralistas», desde Saussure hasta Levy-Strauss. A su vez, el concepto de «tipo ideal» de Max Weber, tiene mucho que ver con el método de *El Capital,* de Marx, método que también clasificamos dentro de la situación II de las metodologías a_2 de las ciencias humanas. Las discusiones en torno a la *Werfreiheit* de las ciencias sociales y culturales, en términos de la supuesta disyuntiva entre una *ciencia neutral* y una *ciencia comprometida,* habría que considerarlas como discusiones groseramente planteadas. En ellas, en el fondo, se oponen globalmente los planos α y β, sin discriminar sus *estados*. Los *valores* pueden figurar en el plano a_2 de un modo distinto a como figurarían en el plano β_1 o β_2. Las dicotomías de referencia, según esto, deberían ser disueltas.

La «Antropología naturalista», representada principalmente por la tradición anglosajona —desde Darlington hasta Harris (106)— podría citarse como una de las más brillantes realizaciones de las metodologías a_2 y, precisamente por ello, el *naturalismo antropológico* se nos presenta como una de las opciones más *científicas* ofrecidas a las ciencias humanas. Esta Antropología naturalista está más cerca de la Zoología etológica (aplicada al hombre, a su totalidad —*totum, sed non totaliter*) que de la Etología o de la Psicología tradicional. Las bandas y sociedades humanas (tanto las paleolíticas, como las actuales) son

(101) Kurt Lewin, *Principles of Topological Psychologie, New York, Mc Graw Hill, ed. 1966, cap. II, pág. 9 y cap. VI.*

(102) Pierre Vendryés, *Vers la theorie de l'homme, op. cit.* pág. 20.

(103) René Thom, *Modeles mathematiques de morphogénese.* Paris, U.G.E., 1974.

(104) Frobenius, *La Cultura como ser viviente,* trad. esp.. Madrid, Espasa Calpe 1934 («Ante todo, me vi obligado a sustituir la palabra «cultura» en un sentido especial de significación, por la palabra *paideuma*» pág. 27).

(105) En von Mises, *The anticapitalist Mentality,* Princeton, 1956, pág. 103.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

consideradas por la Zoología antropológica, fundamentalmente, en cuanto conjuntos de organismos que se causan unos a otros (por tanto, que componen un proceso de desarrollo paralelo al que consideran las *ciencias históricas*). Sin duda, a los organismos que forman parte del campo gnoseológico, se les reconoce una estructura característica y diferencial respecto de las otras especies de primates (una peculiar forma de percepción, una peculiar «escala» operatoria, una «morfología» dada en el plano β-operatorio). Pero la cuestión es tratar a esa estructura como si se *reabsorbiese* en el *marco genérico objetivo* de las estructuras zoológicas (según una genericidad que puede ser entendida en el sentido de los «géneros posteriores»: el *naturalismo antropológico* no tiene por qué recaer en un reductivismo «primatológico»). Mervin Harris por ejemplo, considerará a esas bandas y sociedades humanas (ya *equipadas morfológicamente,* en el sentido dicho) exclusivamente en función del *medio* (por la alimentación, principalmente) y en función de la *reproducción* —*alimentación* y *reproducción,* son categorías zoológicas, «genéricas». A las bandas humanas (y a las sociedades que de ellas deriven) una vez que se suponen *morfológicamente equipadas,* se les atribuye la *necesidad* de alimentarse y la *necesidad* de reproducirse. Conviene advertir que la «necesidad» de alimentarse no tiene por qué entendrse a la manera de un «instinto» absoluto (teleológico), atribuido a cada animal— sino como una *causa* que ha de postularse (retrospectivamente) una vez que suponemos que las bandas y las sociedades humanas existen a lo largo del tiempo. La «necesidad» de la reproducción tampoco ha de entenderse como asociada a un «instinto» (teleológico), que actuase en cada individuo, a escala β, sino como un postulado causa exigido (retrospectivamente) por el hecho mismo de suponer dado el colectivo de aquellas existencias animales que se causan una a otras y se extienden a lo largo de milenios. Estos postulados son, por tanto, objetivos y a ellos ha de subordinarse toda construcción ulterior (y, en particular, todos los mecanismos individuales, operatorios, subjetivos, etc., que, sin embargo comienzan por serles atribuidos a los animales humanos). Cualquier otra categoría (por ejemplo, los *instintos* del Psicoanálisis, y la dialéctica de los mismos, conducente, por ejemplo, a las situaciones edípicas) se subordinará a aquellos marcos objetivos a la dialéctica objetiva (malthusiana) que enfrenta la necesidad de alimentarse cada organismo y la necesidad de reproducirse (dialéctica de la «presión reproductora» sobre los alimentos limitados). La *guerra,* por ejemplo, como institución, no podrá ya ser construida a partir de un «instinto de agresividad masculina» (Freud, etc.) sino que se hará derivar de la necesidad de alimentarse, en las condiciones de escasez de alimentos y vecindad con otras bandas o sociedades que los poseen (la *agresividad,* como algo aprendido, se explicará en cambio a partir de la institución de la *guerra).* El infanticidio sistemático de niñas no se hará derivar de oscursos complejos o representaciones edípicas, sino de la necesidad (organizada según ciertas condiciones) de «cegar las fuentes de la vida» —las corrientes uterinas de las que manan incesantemente nuevas bocas que conducen al agotamiento de las fuentes de aprovisionamiento. Si la rueda no fué utilizada en las antiguas culturas del Nuevo Mundo, no es porque los *indios* carecieran de inteligencia operatoria (concepto del plano β), sino porque (aun acreditándosela, de entrada, como se las acreditarán tantos *fenómenos* del plano β) no existieron, en el medio americano, animales adecuados para arrastrar carros. Si se trata de dar cuenta de la práctica de ingerir cerebros humanos, no se apelará a ciertos «instintos eróticos» (107), sino, de nuevo, al mismos postulado *objetivo* de la necesidad de alimentarse. Los gritos de guerra de los héroes homéricos, serán escuchadas como *aullidos.* En resolución: Esta Antropología zoológica (esta Zoología antropológica) —cuya potencia reductora y globalizadora es muy superior a la que pueda convenir a la Etnología— cierra su campo de un modo muy riguroso (aunque abstracto), en tanto que, partiendo de él, pretende *reconstruirlo* por medio de *postulados causales naturales y objetivos* (a_2) que subordinan a su perspectiva los propios componentes «materiales» operatorios (108).

12. Cuando el plano β-operatorio no es eliminado del campo que la ciencia considera (incluso en su nivel *esencial)* será preciso reconocer una suerte de identidad (que antes hemos llamado «tarskiana») entre las propias operaciones científicas y las operaciones mantenidas en el campo organizado por la ciencia (operaciones que deben ser re-construidas por esa ciencia, lo que implica, al parecer, la exigencia de un regreso a la categoría, salvo que la reconstrucción tenga lugar en otro plano analógico). De aquí tomamos el fundamento de la distinción entre dos tipos o direcciones de las metodologías β-operatorias, dado que aquella identidad puede ser *esencial* o *sustancial* (numérica). Cuando las identidades (entre la reconstrucción de las operaciones y las operaciones categoriales) se mantengan en la perspectiva esencial (por consiguiente: con la posibilidad de la eliminación de las operaciones numéricas, *continuas* a las operaciones gnoseológicas) las ciencias humanas alcanzarán el estado β_1; cuando las identidades puedan considerarse sustanciales (cuando las propias operaciones científicas manifiesten una *continuidad* con las operaciones implicadas en la praxis categorial —cuando las operaciones de la ciencia política o económica resulten ser *las mismas* que las operaciones del estadista o el financiero) entonces diremos que entramos en el estado β_2, en el cual la ciencia viene a limitar con el propio proceso práctico categorial y, en cierto modo, se convierte en un momento más de ese proceso.

El concepto de metodologías β no es nuevo. Está recogido ya, de algún modo, en la noción escolástica de «ciencias del orden que la razón introduce en sus pro- y aún en la misma oposición clásica entre la «razón especulativa» y la «razón práctica», cuando

(106) C.D. Darlington, *The evolution of man and society,* London, George Allen 1968. Marvin Harris, *Canibales y Reyes, op. cit.* Desmond Morris, *El mono desnudo, un estudio del animal humano,* trad. esp. Barcelona, Plaza 1968. Eibl-Eiberfeldt, *El hombre preprogramado,* trad. esp. Madrid, Alianza 1977. En todos estos casos podríamos decir que regresamos al punto de vista de la Zoología antropológica (*vid.* nota 22), si bien en los dos primeros (Darlington, Harris) el regressus comienza desde la Etnología (y su perspectiva es, más bien, social) mientras que en los dos últimos (Morris, Eibl-Eiberfeldt) el regressus comienza en la Etología (y su perspectiva es, más bien, específico-individual). Pero en los cuatro casos estamos, diríamos, en un *estado* alfa-2, correspondiente a la Zoología, y, más propiamente, a la Etología. Parece evidente que la capacidad reductora (respecto de los contenidos antropológicos culturales-humanos) del «zoologismo» antropológico es superior a la del «etnologismo», porque aquel «coge las aguas desde más arriba». La similaridad entre el gesto de amenaza del chimpancé y el gesto de amenaza del Presidente Nixon (tal como se analiza en las figuras 62 y 63 del libro de Alison Jolly, *The evolution of primate behavior,* N.Y. McMillan, pág. 156) es más reductora o genérica que la similitud que pueda eventualmente establecerse entre el gesto de un saludo ritual de un Presidente americano y el de un jefe sioux (porque esta última semejanza podría ser más circunstancial y menos profunda).

(107) Oscar Kiss Maerth: *El principio era el fin.* Barcelona, Barral, 1973.

(108) Podemos tomar, como paradigma, la obra citada de Eibl-Eiberfeldt.

(109) Santo Tomás, *In decem libros Ethicorum,* lec. I, 1.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

a la razón práctica se le atribuya una cierta autonomía (tecnología o prudencial) que permita hablar de un cierto cierre específico *(verum est factum)*. La filosofía clásica alemana lleva el concepto de *razón práctica* a sus mismos límites al identificar la razón práctica con la facultad de «desear». La *faculad de desear* es caracterizada por Kant como «facultad de un ser que es causa, por medio de sus representaciones, de los objetos de esas representaciones» (110). Por ello, los objetos de la razón práctica se aproximan al concepto de los *objetos nouménicos*, a saber, aquellos objetos que estuviesen dados al entendimiento sin interposición de una sensibilidad receptiva propia de la conciencia finita (111). Desde las coordenadas escolásticas, estas representaciones que anteceden *(prolépticamente)* a sus objetos, en el concepto kantiano de razón práctica, son los *fines*. Pero en el contexto de la filosofía idealista, estos fines ya no corresponderán a objetos preexistentes (a esencias) sino a objetos en los que se subraya su condición de no existentes. De aquí la conexión entre el concepto de razón práctica o *facultad de desear* (a través de la figura hegeliana del *deseo*, cuarto momento de la *Fenomenología del Espíritu)* y el concepto de *producción* del materialismo incipiente. *Producción*, en su más amplio sentido, que conmensura precisamente los campos de las ciencias humanas y etológicas. *Pero las metodologías β. y sobre todo las metodologías β_1 no se constituyen, por decirlo así, en la autoreflexión de la facultad de desear ante su objeto, sino en el enfrentamiento (diamérico) a través del objeto ya dado, entre «facultades de desear» distintas entre sí.* Maimónides (en un texto que Hintikka ha utilizado para fines propios) expuso de este modo la situación: «Existe una gran diferencia entre el conocimiento que el que produce una cosa posee con respecto a ella y el conocimiento que poseen otras personas con respecto a la misma cosa. Supongamos que una cosa sea producida de acuerdo con el conocimiento del productor; en este caso, el productor estaría guiado por su conocimiento en el acto de producir la cosa. Sin embargo, otras personas que examinan esta obra y adquieran un conocimiento de la totalidad de ella, para este conocimiento dependerán de la obra misma. Por ejemplo, un artesano hace una caja de la cual las pesas son movidas por la corriente de agua e indican de este modo cuantas horas han pasado... Su conocimiento no es el resultado de observar los movimientos, tal y como en realidad se desarrollan, sino que por el contrario, esos movimientos se producen de acuerdo con su movimiento. Pero otra persona que mire ese instrumento, recibirá conocimiento fresco en cada momento que perciba. Cuanto más observa, más conocimiento se adquiere; irá aumentando en conocimiento gradualmente hasta que comprende la maquinaria por completo» (112).

13. Al estado β_1 podrán llegar las ciencias humanas y etológicas a partir de dos situaciones generales típicas (correlativas a las dos situaciones que habíamos podido distinguir en el ámbito de las metodologías a_2) según que las operaciones sean construidas a partir de objetos que ya las contienen (lo que constituye una interpretación muy precisa del principio *verum est factum)* o bien, según que las operaciones se consideren ya dadas, pero *determinadas* por otras operaciones.

En la situación I, las operaciones constituidas en el campo son construidas ellas mismas como tales operaciones y, en tanto que nos prohibimos hablar en términos mentalistas, las operaciones construidas sólo podrán serlo a partir de objetos *(aspectuales)* reconstruibles ellos mismos por SG. La condición para que esta identidad esencial sea posible es que SG, ante los sujetos «directos», se encuentre isomórficamente cómo estos ante el objeto y entre sí: por tanto, los sujetos directos deberán figurar como términos de una clase distributiva. En la situación I, aparentemente se daría la verdad *tarskiana* en su grado límite, puesto que las operaciones de SG, reconstruyendo objetos, componiéndolos, serían las mismas *esencialmente* que las operaciones por medio de las cuales se construyeron los objetos del campo. (Encontramos aquí una explicación del hecho, muchas veces observado, y utilizado como argumento en contra de la cientificidad de las ciencias humanas por algunos críticos, de que el vocabulario de las ciencias humanas es en gran medida el mismo que el vocabulario de la vida corriente).

Supongamos que hemos descompuesto («por sus junturas naturales», pero mediante las operaciones $*_1$ y $*_2$) una rama de laurel en hoja y pedúnculo; la conexión de estos términos obtenidos (0_1, 0_2) no es operatoria, sino que precisamente ha de ser concebida a partir de procesos en los que hayan sido eliminadas cuidadosamente todas las operaciones de tipo demiúrgico. Pero si estamos ante una lanza, tras la descomposición en mástil (0_1) y punta (0_2), la recomposición no tiene lugar en virtud de ninguna conexión no operatoria, sino en virtud de la operación de quien la fabricó (o fabricó la de su «clase nomotética»). Hasta el punto de que si pretendiéramos prescindir de esta operación, la conexión objetiva sería tan mística y absurda como la que resultaría si pretendiéramos interponer una operación demiúrgica entre hoja y pedúnculo. Más aún: si la lanza se ha quebrado siguiendo líneas físicas de fuerza, las operaciones de reconstrucción volverán a ser de tipo *a*-operatorio, como son *a*-operatorias las operaciones del arqueólogo que recompone las piezas o fragmentos de un vaso etrusco que se ha roto al azar (y esto sin perjuicio de que alguno de los fragmentos resultantes, o incluso todos ellos, sean «partes formales» del vaso). Pero el vaso etrusco mismo, en tanto que puede ser reconstruido incluso a partir de una materia prima de «partes materiales» (las de la arcilla, las del caolín, etc.) moldeadas según operaciones β-operatorias, constituirá ya un genuino objeto perteneciente al campo de las ciencias humanas. Solamente en un sentido muy genérico podríamos suscribir la siguiente observación de un prehistoriador: «... hay poca diferencia entre el prehistoriador que se dedica al estudio de las culturas del Paleolítico inferior [digamos, que trabajo en el plano , o quizá en el plano a_2] y el geólogo que trabaja en el período pleistoceno, que estudia los fósiles de caballo o hipopótamos del mismo depósito [que trabaja en el plano a_1]» (113).

La situación I de las metologías β_1 incluye la consideración de las prolepsis (o planes) del agente de la obra

(110) *Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*, K.P.V., edc. Cassirer, Band V, pág. 9 (nota 4). Scopenhauer, *Cuadruple raíz*, & 20.

(111) Kant, Analítica, II, 3. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. & 9.

(112) *Guía de Perplejos*, III Parte, cap. XXI. *Apud* Jaakko Hintikka, *Razón práctica versus razón teórica: un legado ambiguo*, versión castellana de Ana Sánchez, *Teorema*. VI/2,1976, pág. 214-215.

(113) Glyn Daniel, *El concepto de Prehistoria*, trad. esp. Labor, 1968, pág. 118.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

de la cual se parte y, en cierto modo, la presunción de que este agente escogió (prefirió) aquello que fué capaz de conducir a un resultado real y racional. De suerte que si no fuese así, la obra no hubiera llegado hasta nosotros (la «preferencia») es entonces, en cierto modo, siempre racional y un «preferidor racional» no parece decir más que lo que puede decir un «triángulo triangular»). Si esta regla se aplicase efectivamente habría que concluir que únicamente podemos clasificar como prolépticas a aquellas acciones de los sujetos que han logrado un resultado efectivo. Esta consecuencia, en su forma más radical, acaso fué ya extraída por Collingwood, para aquel caso especial y eminente en el que las *prólepsis* son cálculos racionales: el historiador solamente podrá explicar [suponemos: en el plano β] una acción ocurrida cuando conoce el problema que el intentaba resolver. De donde sólo las acciones que han tenido éxito pueden tener explicación histórica. «Los historiadores navales juzgan que vale la pena argumentar acerca del plan táctico [prolepsis] de Nelson en Trafalgar, porque ganó la batalla. No merece la pena argumentar sobre el plan de Villeneuve. No logró llevarlo a cabo y por tanto nadie sabrá nunca cuál fué» (114). Esta consecuencia de Collingwood nos parece terminante, en la hipótesis de que la materia de las prólepsis deba entenderse como resultado del *regressus* retrospectivo de la obra (0_k) hacia el contenido mental (0_p) que se supone lo representa anticipadamente. Pero si ocurre que también damos sentido gnoseológico a la materia de las prolepsis no realizadas (el plan de Villeneuve, por ejemplo) entonces habrá que redefinir el concepto gnoseológico de *prólepsis* fuera del círculo mentalista que liga a la obra producida (0_k) con su representación «interior», aunque sea retrospectiva (0_p). Creemos que esta redefinición es posible y necesaria y que, por tanto, el circularismo de la noción mentalista de *prólepsis* no autoriza a prescindir absolutamente de éste concepto en las ciencias humanas y etológicas, sino que más bien obliga a intentar aquella redefinición (115).

En la situación II, las operaciones, construidas en el campo, se suponen ya dadas. Aquí presumimos que el *sistema procesual* se desenvuelve en virtud de la determinación no fenoménica que algunas partes suyas (operaciones) ejercen sobre otras partes y, a través de ellas, en tanto que, de algún modo, a la vez estas partes deben representarse el sistema (el todo) de un modo confuso al representarse las otras partes. La *determinación* no es aquí por tanto, física (regida por las leyes de Newton): la determinación es *proléptica* («moral»). No ser «determinación física» puede implicar, por ejemplo, que no contiene el *tiempo* o la *velocidad* del proceso sistemático, sin que ello debilite, en principio, la determinabilidad de las líneas de confluencia de las operaciones constitutivas del sistema. Supongamos que, en una partida de ajedrez, las negras, una vez que han abandonado el «control del centro», adquieren la posibilidad de dar mate en siete jugadas *(operaciones).* Las siete jugadas constituyen una línea o secuencia determinista, no menos rigurosa que los siete segundos que pueden resultar del cálculo perfecto de un físico que predice el intervalo de tiempo necesario para que un proyectil alcance un blanco (las siete jugadas, en cambio, pueden ocupar siete segundos o siete minutos). Pero la determinación física es de una naturaleza diferente a la determinación proléptica. En ambos casos hay que suponer dadas ciertas condiciones previas («no se interpondrá una corriente de aire en la trayectoria del proyectil»; «no se interpondrá una amnesia en la conducta del jugador»). Las diferencias entre el *determinismo proléptico* y el *determinismo físico,* que aquí nos interesan, no son sólo de índole ontológica sino también gnoseológica.

Ahora bien, podría ocurrir que este concepto de situación II de las metodologías β_1 fuese metodológicamente vacío (utópico) es decir, podría ocurrir que no hubiese ninguna ciencia humana o etológica fundada en torno a este género de conductas determinantes. Sin embargo, creemos que cabe citar una ciencia particular, relativamente reciente —la *Teoría de los Juegos*— como paradigma más general de estas metodologías β_1, en la situación II que venimos exponiendo. Más aún, creemos que la Teoría de los Juegos no solo constituye la necesaria «prueba de existencia» de las metodologías β_1 en la situación II sino que, a su vez, los problemas gnoseológicos que esta nueva ciencia suscita, sólo podrían analizarse adecuadamente por medio de conceptos muy similares a los que aquí designamos como situación II de las metodologías β_1. Por lo demás, el análisis gnoseológico de las Teorías de los Juegos se encuentra en estado de virginidad. ¿Qué clase de ciencia es ésta: formal (matemática), psicológica, lógica? ¿Es ciencia descriptiva, es ciencia de modelos? ¿Es ciencia nomotética? ¿Qué axiomas tiene? ¿Cuál es la naturaleza de su campo, dado que sus contextos determinados son tan heterogeneos entre sí?. La Teoría de los Juegos pasa muchas veces por ser una disciplina formal de tipo matemático, ligada con la Teoría de la planificación lineal (116). Si aceptásemos este diagnóstico, difícilmente podríamos tomarla como paradigma de una metodología β_1, característica de las ciencias humanas y etológicas. Si mantenemos nuestras premisas (las ciencias formales no son ciencias humanas) concluiremos, como más propia, la consideración de la Teoría de los Juegos como una disciplina que no es obviamente formal (lógica, matemática) sino que, más bien, es una disciplina antropológica —etológica—. Su caracter general (y, sólo en este sentido, *formal)* se mantiene dentro de los campos dados a los planos β_1, como una suerte de *praxiología general* (117). Una primera justificación de esta tesis podría tomarse de la circunstancia de que la Teoría de los Juegos sólo tiene aplicación a campos con planos β-operatorios, y no es aplicable (como lo es la Lógica y la Matemática) a campos físicos. El propio Oskar Morgenstern, hablando de la significación de la teoría de los juegos para el conjunto de las ciencias sociales, dice: «los hombres actúan a veces unos contra otros, a veces cooperan entre ellos; tienen distin-

(114) R.G. Collingwood, *An Autobiography,* pág. 50-51. Apud. John Watkins, *Racionalidad imperfecta* en Borgen y Cioffi, *La explicación en las ciencias de la conducta,* trad. esp. Madrid, Alianza, 1970, pág. 81. —No es nada claro el significado científico de la «crítica al pasado» como «irracional»—"Hernán Cortés no debió apresar a Moctezuma"— no ya en nombre de la «neutralidad axiológica» cuanto en nombre de la irreversibilidad de las operaciones que estas ciencias analizan. La crítica al pasado es, en todo caso, crítica en el *plano beta,* puesto que, desde luego, carece de todo sentido criticar las órbitas planetarias o los reptiles del Jurásico. Diríamos que la «critica al pasado» recae sobre operaciones similares a las que S.G. puede realizar; pero la similaridad es siempre abstracta— y si criticamos al pasado es, en gran medida, porque conocemos restrospectivamente los resultados de las operaciones criticadas.

(115) En otro lugar hemos intentado la redefinición de *prolepsis* (para evitar el *mentalismo*) como la anticipación de lo que va a venir como causa de lo que se anuncia (vid. nota nº 110), lo que incluye, no tanto una «adivinación del futuro», cuanto una consideración retrospectiva de los resultados de prólepsis pretéritas.

(116) von Neumann Morgenstern, *The Theory of Games and Economic Behavior,* Princeton University Press, 1953. S.I. Gass, *Linear Programing,* Mac Graw Hill, 1958.

(117) T. Kotarbinky, *Les problèmes de la praxiologie, theorie générale de la activité efficace,* Revue Philosophique, P.U.F., 1964.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

tos grados de información uno acerca de otro y sus aspiraciones les conducen a contener o cooperar. La naturaleza inanimada no muestra ninguno de estos rasgos. Los átomos, moléculas y estrellas, pueden coagularse, chocar y explotar, pero no luchan entre si ni colaboran» (118). Consideramos, por tanto, a la *Teoría de los juegos* como una ciencia humana o etológica, sin perjuicio de sus componentes matemáticos (también la Física los incluye sin por ello ser una ciencia formal). Una disciplina general, humana-etológica, dada en el plano β-operatorio, por cuanto ella se atiene a contextos en los cuales siempre ha de figurar, entre otras, una clase $A=[a_1, a_2,... a_n]$ de sujetos operatorios, en las condiciones dichas (relaciones diaméricas de sus *aspectos).* Esto implica el rechazo, como concepto inmediato, del concepto de «juego unipersonal» y del concepto de «juego contra la naturaleza». Es imposible jugar al ajedrez consigo mismo (porque las operaciones de un solo sujeto no permiten introducir el «aspecto»); el concepto de «juego unipersonal» conduce a considerar como jugador a la Naturaleza impersonal (no operatoria) con evidente antropomorfismo. Sugerimos que los problemas de juegos unipersonales, tratados y resueltos en los tratados de Teoría de juegos, pueden reinterpretarse, en realidad, como problemas de cálculo de probabilidades, y sólo metonímicamente se presentan como «juegos». No podemos, en este artículo, extendernos más sobre este punto, que hemos tratado más extensamente en otro lugar (119).

14. El estado β_2, finalmente, será alcanzado por las ciencias cuyas operaciones se consideren como sustancialmente idénticas (contínuas, etc.) a las operaciones del campo gnoseológico de estas ciencias. Evidentemente, con el concepto de este *estado* de las ciencias humanas, podemos pretender haber logrado una redefinición gnoseológica de lo que la tradición llamaba «ciencias práctico-prácticas» (por ejemplo, la *Ethica includens prudentia),* que se mantienen, extensionalmente (denotativamente) dentro del ámbito de las ciencias humanas (puesto que las «ciencias prácticas» no han de confundirse con las «ciencias aplicadas»). Las «ciencias jurídicas» nos proporcionan situaciones β_2 muy claras. Citaremos aquí, por su importancia actual, el papel que algunas Constituciones atribuyen al Juez, en cuanto medio («operador») para desarrollar el sistema jurídico, frecuentemente entendido en términos muy similares a como la teoría del cierre categorial entiende a una ciencia. Un sistema que quiere ser *coherente, completo* y *cerrado.* Según ello, la ciencia jurídica, en su estado práctico, se aproxima al sistema jurídico vigente hasta el punto de confundirse prácticamente con él. Pero, de hecho, un sistema jurídico (ni, por tanto, la ciencia jurídica correspondiente), cumple las condiciones de coherencia, completitud y cierre que Hilbert exigía a los sistemas axiomatizados (120). Para remediar esta situación, el propio *sistema* (es decir, la Constitución) podría atribuir al Juez (y se les atribuye, de hecho, en algunos casos) competencias para desarrollar los preceptos legales, para concordarlos, de suerte que no quede ningún juicio sin sentencia (en términos de Hilbert: que toda fórmula del sistema sea *decisible).* Ahora bien, de hecho, el Juez, al fallar, no se limita a «aplicar» una fórmula a un «argumento» de una variable. Es, a la vez que un «científico», un «creador del Derecho» —como lo era el antiguo «casuista»—. Su situación no es la del científico «puro», que desarrolla la «doctrina» o *dogmática* jurídica —que, a fin de cuentas, resultará ser tan indispensable, en su estado de abstracción I por respecto de las *fuerzas* sociales que mueven al Derecho) como pueda serlo en Física, la Cinemática respecto a la Dinámica. Pero no es este el caso de la ciencia jurídica *práctico-práctica.* Hasta qué punto este curso de la ciencia jurídica (que consideramos dado en el plano β_2) desborda el propio ámbito de una ciencia estricta, nos lo manifiesta el postulado del llamado «uso alternativo del Derecho» que, en gran medida, puede ser vinculado a aquella situación (121). Porque el Juez, en cuanto dado en el plano β_2, interpreta o aplica las leyes teniendo en cuenta las circunstancias de casa caso, escogiendo aquellos preceptos que interesan según los contextos sociales o políticos en los cuales se siente implicado y, por ello, el Juez puede, mediante ese *uso alternativo,* imprimir al *sistema* un uso revolucionario (o reaccionario), es decir, «partidista» («propio de cada pueblo»). Y, con esto, el *desarrollo alternativo* del Derecho desborda ampliamente la estricta *categoría* jurídica («científica») insertándola en el conjunto de intereses sociales o políticos con los cuales, sin duda, está vinculada.

15. La teoría de los *estados* alternativos que pueden ser alcanzados por las ciencias humanas y etológicas en los diferentes cursos de su desarrollo (estados inestables, que tienden a transformarse continuamente unos en otros), invita a retirar cualquier esquema de separación efectiva tajante y dicotómica entre las ciencias humanas y las ciencias que no lo son, sin que por ello quede borrada la diferencia de principio. Pero esta diferencia de principio (que afecta a la propia determinabilidad de los contextos y de las verdades, consecutiva a la eliminación de las operaciones) queda atenuada, ante todo, por la circunstancia de que tampoco las ciencias formales (y, menos aún, las físicas) alcanzan una organización plena de su contexto determinante; en segundo lugar, y sobre todo, porque los estados a_1 y a_2 nos remiten directamente a disposiciones en las cuales los campos humanos y los no humanos participan de estructuras genéricas comunes, estructuras que no nos obligan a regresar siempre a estratos genéricos, *anteriores* a los campos humanos puesto que son géneros *posteriores.* Particularmente es esto claro en la situación I de los estados a_2. Hay estructuras matemáticas muy similares en los campos antropológicos y en los campos físicos. La función exponencial $y=e^x$, se aplica tanto a la desintegración de un cuerpo radiactivo como a la formación de un capital a interés compuesto. La silueta de la curva logarítmica corresponde tanto al perfil de los árboles de cierta altura, como al perfil de las torres y, desde el punto de vista arquitectónico, (no meramente poético), se dice rigurosamente que la torre Eiffell es un «árbol (concretamente, un roble) de

(118) *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas,* Segunda parte, I, & 6 (ined.).

(119) *Estatuto Gnoseológico de las ciencias humanas.* Segunda Parte I (inédito).

(120) C.A. Alchourron y E. Bulygin, *Normative Systems,* Wien, New York, Springer, 1971. Trad. esp., *Metodología de las ciencias jurídicas.* Excelente exposición crítica en Manuel Atienza, *Filosofía del Derecho en Argentina,* Oviedo, 1976 (Tesis).

(121) Véase el libro de Nicolás López Calera, Modesto Saavedra y Perfecto Andrés, *Sobre el uso alternativo del Derecho,* reseñado en este mismo número 2 de *El Basilisco* por José María Laso. Son muy importantes las exposiciones del mismo José María Laso *Hacia un nuevo uso alternativo del Derecho (Argumentos,* nº 3, Julio 1977, págs. 48-52) y *Función del Derecho en el cambio social (Argumentos,* nº 7, Diciembre 1977, pág. 15-17).

(122) «Pero el pino ahusado no es más que un caso especial en un problema más amplio. El roble no llega a alcanzar la altura del pino, pero soporta una carga más pesada y su carga capsular y amplia se basa sobre raíces muy extendidas mostrando un contorno diferente. Smeaton lo tomó como modelo para su faro y Eiffel construyó su gran árbol de acero, de mil pies de altura, en un plano similar, pero más estricto». D'Arcy Thomson, op. cit. vol. I, 2.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

hierro» (122). Ello sugiere evidentemente que las operaciones prolépticas de los constructores de torres se pliegan a las propias legalidades objetivas de los materiales (el *finis operis).* Pongamos por caso —puesto que éstas legalidades son muchas veces negativas— a la imposibilidad de que una torre tenga más de trescientos pies de altura. Más aún: estas legalidades pueden actuar como *marcos* o «figuras creódicas» de la propia actividad operatoria. Rene Thom ha ofrecido un ya célebre «sistema de modelos topológicos» —«*pliegue* ($v=x^3/3$), *frunce* ($V = x^4/4$), *mariposa* ($v=v^6/6$) etc.— que se aplicarían aproximativamente, es cierto, en modo alguno *in forma)* tanto a los campos biológicos como a los económicos o, en general, a cualquier «campo de catástrofes» (123). En cuanto a las estructuras estadísticas, que también revelan un determinismo, frente a lo que algunos filósofos han pensado (una distribución gaussiana) sólo tiene sentido supuesto el determinismo de los términos del colectivo —el azar aparece como una «apariencia» lógica, a nivel de clase) es evidente que enmarcan no solamente los sucesos mecánicos, sino también los termodinámicos y los sociológicos y culturales. Hasta el punto de que podría afirmarse que la Sociología es, en gran medida, en cuanto ciencia, «Estadística aplicada».

§ 4. ALGUNAS IMPLICACIONES DE LA DISTINCION ENTRE METODOLOGIAS α Y METODOLOGIAS β

1. La distinción entre los planos *a* y β en cuanto distinción propia de las ciencias humanas, nos permitiría dar cuenta del significado gnoseológico de múltiples oposiciones clásicas (dadas con frecuencia en forma dialógica polémica) que tiene lugar independientemente en las ciencias humanas más alejadas entre si (oposiciones que cada ciencia interpreta a su modo, generalmente como oposición de métodos, de escuelas y aún de doctrinas) y nos permitiría captar la unidad de estos *disjecta membra* (por ejemplo, la polémica Durkheim/Tarde, o la polémica Chomsky/Saussure, o todavía, la oposición Marx/Jevons). Damos, en un cuadro sinóptico, ejemplos de estas oposiciones, cuyo análisis minucioso concierne a la Gnoseología especial de cada ciencia.

2. Consideremos, a título de ilustración, el caso de la Lingüística. Para comenzar por lo más reciente: la divergencia entre el «estructuralismo» y el «generativismo». La oposición Saussure/Chomsky puede, en una medida muy importante, interpretarse como el resultado de enfocar las *ciencias del lenguaje* en términos de una metodología *a* o en términos de una metodología β-operatoria. Esta oposición se ha interpretado, naturalmente, de otras muchas maneras. Por ejemplo, tomando como criterio la oposición *descripcionismo/constructivismo* (criterio utilizado por el propio Chomsky). La Lingüística estructural (tanto en su dirección americana, representada por Bloomfield y Harris, como en su dirección europea, representadapor Saussure o Hjemslev) sería *descripcionista;* el chomskysmo representaría el punto de vista *constructivista* (124). También se ha aplicado el criterio que separa a la *sociedad* del *individuo* (la Lingüística de Saussure se movería en una perspectiva social, en el ámbito de la *langue;* Chomsky consideraría al individuo, en cuanto representado en la especie distributiva). Criterio poco satisfactorio, porque deja al márgen la tesis de Chomsky sobre la identidad *profunda* entre todos los individuos y entre todos los lenguajes. También será utilizado el criterio que pone al *empirismo* frente al *innatismo:* la escuela americana, de orientación behaviorista, sería empirista (no sólo en sus métodos, sino en su teoría del lenguaje) mientras que Chomsky mantendría la perspectiva *innatista.* Este criterio suele cruzarse con este otro: *behaviorismo/mentalismo.* Pero tampoco estos criterios son discriminativos, dado que son parciales y poco pertinentes. Por otra parte, la diversidad de metodologías empuja a cada escuela a seleccionar estratos, en parte diversos, del campo lingüístico, sin que con esto pueda decirse que la oposición metodológica pueda resolverse en una oposición entre distintos campos de estudio. Porque la pretensión de cada metodología es, más bien, la de abarcar la totalidad de los estratos lingüísticos. Pero la metodología estructuralista habría encontrado su campo de elección principalmente en el terreno de la «segunda articulación» (en la Fonología y en la Morfología) mientras que la metodología generativista habría encontrado el suyo en un terreno más próximo a la «primera articulación» (en la sintaxis).

Niveles límite / Niveles ordinarios — *Ciencias* / *Niveles*	*Lingüística*	*Psicología*	*Sociología*	*Política*	*Economía*	*Etnología*	*Historia*
a_1	Fonética Cibernética	Fisiología psicológica (Bechterev)	Física social Winiarski Estadística social	Biopolítica	Termodinámica económica	Etoetno-psicología	Sociología histórica
a_2	Fonología Morfología (Saussure)	Pavlov	Análisis multifactorial Durkheim	Ciencia del Estado	Economía «clásica»	Etnología estructural	Historia cuantitativa
β_1	Sintaxis (Chomsky, Pike)	Thorndike Tolman	Tarde	Ciencia del Gobierno (Maquiavelo)	Praxeología (Jevons)	Etnopsicología	Historia fenoménica
β_2	Lingüística Aplicada Tecnología Enseñanza Idiomas	Psicoanálisis clínico	Tecnología sociológica Encuestas	Praxis Política	Política Económica	Técnica colonial, misionera	Historiografía del presente Periodismo

(123) René Thom, *op. cit.*

(124) Ducrot /Todorov, *Dictionnaire encyclopedique des sciences du language,* pág. 49-50. W. Doroszewski, *Quelques remarques sur les rappoerts de la sociologie et de la linguistique: Durkheim et F. de Saussure,* Journal de Psycho. Normal er Pat., París, tomo XXX, 1933. Aldo Testa, *The dialogic structures of Language,* Capelli, 1970, pág. 91.

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

A partir de nuestra distinción, podemos intentar dar cuenta del por qué una Lingüística α habría de cosechar sus principales resultados en el terreno de la Fonología, y por qué una Lingüística β habría de recogerlos en el terreno de la Sintaxis. En efecto, la metodología α, en tanto regresa a unos niveles lingüísticos en los cuales las operaciones β (del hablante) pueden ser consideradas como *fenoménicas;* se verá de hecho empujada a alejarse del nivel sintáctico —porqué es en este nivel en donde los sujetos operatorios, los hablantes, se comportan como tales sujetos operatorios (como desplegando una conducta, no sólo lingüística, sino lingüístico-operatoria). En el nivel fonológico, en cambio, el sujeto operatorio no se nos dibuja como tal. Diríamos, que mientras en la *escala sintáctica* (de la frase) el sujeto opera como una unidad (ante otros sujetos) en la escuela *fonológica* no son los sujetos las unidades de acción, sino ciertas estructuras cerebrales que comandan la emisión de fonemas determinados en el conjunto; de suerte que, ahora, el sujeto hablante carece de «libertad operativa». Jakobson observa cómo en la combinación de las unidades lingüísticas se sigue una escala de «libertad» (interpretamos: *operatoriedad)* creciente. La enfermedad llamada «agramatismo» es un desmoronamiento del sujeto —y, a la vez, un desmoronamiento de las estructuras sintácticas: «el orden de las palabras se vuelve caótico y desaparecen los vínculos de la coordinación y subordinación gramaticales, tanto como la concordancia y el régimen» (125). Pero no desaparecen los *fonemas,* al mismo ritmo, —la regresión gradual del sistema fónico repite con regularidad y en sentido inverso el orden de las adquisiciones fonemáticas del mismo.

Renunciamos a desarrollar aquí con más detalle este punto.

3. La oposición de Pike entre el punto de vista *émico* y el punto de vista *ético* es muy confusa y polisémica, según las coordenadas que se presupongan en cada caso (126). Y precisamente por esta polisemia puede conservar la distinción de Pike un juego útil y coherente en muchas situaciones concretas. Lo que no es (nos parece) es una distinción gnoseológica, capaz de formular la peculiaridad de las ciencias humanas frente a las ciencias naturales y formales. Se trataría, más bien, de una distinción epistemológica, empírica, aún restringida a los campos antropológicos y etológicos. Por respecto de la oposición entre metodologías α y β se revela más bien como una distinción ciega. En tanto presupone la hipótesis gnoseológica descripcionista, propenderá a considerar las metodologías-β como meramente *émicas* (porque aquellas son internas al sistema considerado) y a las metodologías-α como *éticas* (en tanto las operaciones del plano α-operatorio son construcciones). Sin embargo, el plano α-operatorio, en cuanto plano esencial podrá ser llamado *émico* en la medida en que contenga componentes internos al campo investigado (aún cuando éstos no fueran operatorios). Y, en cualquier caso, el plano α-operatorio, aunque elimine las operaciones β, no tendrá por qué considerarse como una perspectiva externa y previa *(ética)* al plano β-operatorio, por cuanto también puede contener los resultados de una esencialización posterior e interna a las propias reconstrucciones β-operatorias.

4. La oposición entre *modelos mecánicos* y *modelos estadísticos* es utilizada a veces para trazar oposiciones gno-

(125) Jakobson, *Lenguaje infantil y afasia.* trad. esp. Ayuso, 1974.

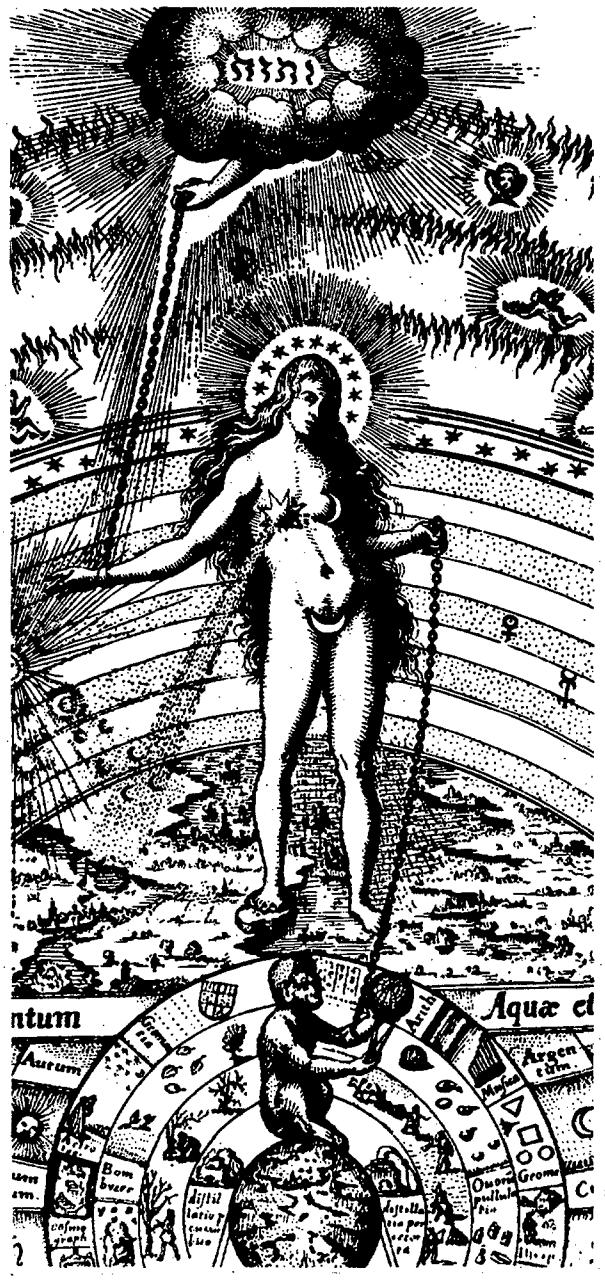
(126) Pike, *op. cit.*

EL BASILISCO, número 2, mayo-junio 1978, www.fgbueno.es

seológicas dentro de las mismas ciencias humanas. Aunque esta oposición se utiliza combinada con la oposición entre *construcción/empiria,* resulta que los cuadros marcados con «—» en la primera fila de la tabla, es decir, los no-constructivos, terminan en la segunda fila siendo constructivos, al ser marcado con «+». Levi-Strauss propone una tabla combinatoria que daría cuenta de las diferencias entre cuatro tipo de ciencias humanas (127):

Ciencias / Criterios	Historia	Sociología	Etnología	Etnografía
Observación empírica / construcción de modelos	+	—	+	—
Modelos mecánicos / modelos estadísticos	—		+	+

A primera vista no parece que exista la menor conexión entre esta distribución de las ciencias humanas y la oposición entre metodologías *α* y metodologías β. Esto es debido a que el criterio utilizado *(modelos mecánicos/ modelos estadísticos)* se aplica también a las ciencias físicas. Pero si comenzamos por contraer este criterio al terreno que nos interesa (los campos antropológicos y etológicos) la noción del *modelo* adquiere matices muy peculiares en el marco antropológico: no es posible *simular* un sistema social de la misma manera a como simulamos un sistema físico. En efecto, los «modelos mecánicos», en campos antropológicos, tienden necesariamente a organizarse precisamente como «modelos operatorios» (no mecánicos, cuanto al contenido) y, por consiguiente, aproximarse al plano β operatorio. En efecto: Levy Strauss llama mecánico a un modelo cuyos elementos constitutivos están dados a escala de los fenómenos; un «modelo estadístico» es aquel cuyos elementos se dan a escala diferente. Ahora bien, si introducimos la tesis según la cual los *fenomenos* antropológicos y etológicos están a la escala de las operaciones de los individuos, se establecerá inmediatamente una correspondencia entre las metodologías *α* y la construcción de modelos estadísticos, (basados en medias, desviaciones típicas, etc., es decir, en determinaciones abstractas por respecto de los individuos operatorios), y las metodologías β y la construcción de modelos mecánicos. De hecho (con palabras del mismo Levy Strauss) «en las sociedades primitivas, las leyes del matrimonio pueden ser representadas bajo la forma de modelos en los que figuran los individuos, efectivamente distribuidos en clases de parentesco» (128). Levy Strauss tiene seguramente a la vista los «modelos atómicos» de cuentas de plástico, en los cuales las bolas no son propiamente operatorias. Nuestro supuesto es que esas bolas (o dibujos), que representan individuos conductuales, contienen simbólicamente también las nociones operatorias (del plano β). En cualquier caso, la interpretación que suele recibir la distinción de Levy Strauss por parte de los antropólogos, la aproxima a la distinción entre los planos *α* y los planos β. «... el antropólogo social francés Levy Strauss [dice John Beattie] distingue entre 'modelo estadístico' (la representación que tiene el analista del sistema que se describe) y 'modelo mecánico' (el mismo sistema visto por los miembros que participan en el)» (129). La interpretación de Beattie arrastra la contaminación de la oposición de Levy Strauss con la oposición de Pike que ya hemos considerado *(ético/émico)* pero precisamente ambas oposiciones están «cruzadas» por la oposición entre metodologías *α* y metodologías β.



(127) Levi Strauss, *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958, pág. 314.

(128) Levi Strauss, op. cit., pág. 311.

(129) John Beattie, *Otras Culturas,* ed. esp., México, F.C.E., 1972, pág. 59.

(130) En cuanto a la apelación al criterio de los *lenguajes expresivos* —utilizados por algunos para distinguir las *Humanidades* de las *Ciencias físicas* (las «Humanidades» utilizarían un lenguaje preferentemente «expresivo»; las ciencias físicas, un lenguaje preferentemente «denotativo»: W.T. Jones: *The Sciences and the Humanities. Conflict and Reconciliation,* Univer. of California, 1965, cap. V) —sólo diremos que nos parece adolecer de un espejismo «mentalista»: las «Humanidades» también han de tener un campo denotativo y su lenguaje no es expresivo, aunque sea «expresivo» (nosotros diríamos *operatorio-beta*) el contenido de los términos denotados.